

المعراج

في أبواب التوحيد والعدل

إرشاده

القاضي أبي الحسن محمد بن أبي بكر

الأسدي البلادي

المتوفى سنة ١١٥٠ هـ

الإشراف على الطبعة - ابن تيمية

ابن تيمية

المعني

في أبواب التوحيد والعدل

إسلام

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

النفوس سنة ٤١٥ هجرية

الاصحاح - اشتقاق المصطلحات - التوسيم

حققة

الأستاذ مصطفى النقا

راجعة

دكتور إبراهيم مقدور

إشراف

دكتور طه حسين

ذكر فصول الجزء الرابع عشر من عشرين من الكتاب المغنى

١ - كتاب الأصالح

الصفحة	
٧	فصل في ذكر حد الواجب .
٨	فصل في أن الواجب في حقيقته لا يصح التزايد فيه .
١٣	فصل في أن الواجب وفي حقيقته لا يختلف بالقاعين .
١٦	فصل في أن من حق الواجب أن يكون حسنا .
٢٢	فصل في أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله .
٢٤	فصل في حصر وجوه الواجبات .
٢٤	فصل في بيان الوجوه التي يجب عليها النافع والمضار ، وما لا يجب عليه ، وما يتصل بذلك .
٢٨	فصل يتصل بذلك
٣٣	فصل في بيان حقيقة وصف الفعل بأنه قبح ، ولذة ، وسرور ، ومصلح ، وأصالح .
٣٨	فصل في بيان حقيقة وصف القبح بأنه نكسة ، وإحسان ، ونفصل ، وما يتصل به أيضا .
٤١	فصل في بيان حقيقة الضرر والفقر والفساد وما يتصل بذلك
٤٢	فصل في حقيقة وصفنا للصالح والفساد بأنه صلاح في التدبير ، أو فساد فيه ، وما يتصل بذلك .
٤٤	فصل في بيان حقيقة الداعي والفرس ، ووصفهما بالحمد والذم .
٤٥	فصل في حقيقة الجود والجراد ، والبخل والجبن ، والاقتصاد والاعتد .
٥٣	فصل في بيان ما يجب من أعمال الله تعالى ، ومفارقته له لا يجب منها .
٥٦	فصل في بيان الدلالة على صحة ما نقوله في هذا الباب ، وبطلان ما يذهبون إليه .
١١٠	فصل في أن ابتداء الخلق غير واجب .
١١٥	فصل في أن التكليف البدئي غير واجب .
١٢١	فصل في أن تكاليف الماقل لا يجب من حيث حصل عاقلا له .
١٢٦	فصل وقد يجوز منه تعالى أن يحمل عاقلا ولا يكلفه المعرفة ، بأن يضطره إلى العلم به .
١٣٧	فصل في حين ابتداء الخلق في الجنة .
١٤٠	فصل في بيان فساد ما عده حسنا وواجبا ، وادخلا في الأصالح في التكليف وهو خارج عنه .
١٤٩	السلام فيها لا يتفك فيه التكليف العقلي من العلم والعمل وما يتصل بذلك .
١٥٠	فصل في بيان جملة ما لا يتخلو المكلف من تكليفه .
١٥١	فصل في أن المكلف يعلم بمذله ما كلف من دون سمح .
١٥٤	فصل في تفصيل القبايع العقلية .
١٦١	فصل في بيان الواجبات العقلية .
١٧١	فصل في المحذورات العقلية .

- ١٧٢ فصل في بيان جملة ما يستحقه المكلف وبه على الأعمال .
 ١٧٣ فصل في بيان كيفية ما يستحق بالفيتح من الأحكام .
 ١٧٧ فصل في كيفية استحقاق المدح والثناء بالواجب والندب .
 ١٧٩ فصل في كيفية استحقاق الشكر والعبادة .
 ١٨٠ فصل في كيفية استحقاق الدم على ألا يفعل القادر ما وجب عليه .

٢ — كتاب استحقاق الدم

- ١٨١ فصل في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ، ما يتعلق به ؟
 ١٨٣ فصل في العلم بأنه لم يفعل المكلف ما وجب عليه ، ما يتعلق به ؟
 ١٨٤ فصل في أن دم زه بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، ما يتعلق به ؟
 ١٨٥ فصل في ذكر حد الواجب وحقيقته .
 ١٩٤ فصل في أنه قد يعلم الواجب واجبا وإن لم يعلم أن له تركا فبيحا .
 ١٩٧ فصل في بيان حقيقة الترك وما ينصل بذلك .
 ٢٠٧ فصل في أن القادر من حيث كان قادرا لا يجب كونه فاعلا .
 ٢١٠ فصل في أن القدرة قد يصح أن يفعل بها في الثاني من حال وجودها .
 ٢١٠ فصل في أن القادر ما قد يجوز أن يتحول من الأخذ والترك .
 ٢٢٥ فصل في أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ما وجب عليه وإن لم يعلم منه تركا ولا فعلا .
 ٢٣٢ فصل في أن العلم من حال من لم يفعل ما وجب عليه بأنه يستحق الدم ، وأنه يحسن لومه مع زوال التوانع .
 ٢٣٥ فصل في أن من لم يفعل ما وجب عليه يستحق الدم ، ويحسن لومه ، لأنه لم يفعل الواجب .
 ٢٧٠ فصل في ذكر شبههم والأجوبة عنهم .
 ٣٠٦ فصل في كيفية استحقاق الدم والمدح والثناء والقبيل ينصرك المكلف من الأفعال .

٣ — كتاب التوبة

- ٣١١ فصل في ذكر مقدمة فيه .
 ٣١٢ فصل في وجوب الاعتذار ، وبيان وجه وجوبه .
 ٣١٩ فصل في سفة الاعتذار المزيل للدم ، وما ينصل بذلك .
 ٣٢٥ فصل في تمييز ما يلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيه .
 ٣٣٥ فصل في أن التوبة واجبة .
 ٣٣٧ فصل في بيان وجوب قبول التوبة .
 ٣٤٤ فصل في أن الدم وحده لا يكون توبة .
 ٣٥٠ فصل في أن الدم لا يكون توبة ، دون أن يتعلق بالفيتح على وجه مخصوص .
 ٣٧٠ فصل في أن العزم للقرن بالدم في التوبة ، يجب أن يتعلق بحسب نفعه .
 ٣٧١ فصل في أن التوبة هي الدم والعزم ، دون ما عداهما .
 ٣٧٣ فصل في أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف .

- ٧٦ فصل في أن التوبة لا تصح مع إقامة التائب على ما يبدى أو يعتقد له لبيعا .
- ٨١ فصل في داعي الفعل والترك ، وما يتفان فيه ويختصان ، عند انقائهما واختلافهما .
- ٨٨ فصل في ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة .
- ٩٣ فصل في أن المكلف لو علم صفر معصيته عند عظيم طاعته ، هل كانت التوبة له لازمة ؟
- ٩٩ فصل في كيفية التوبة مما لم يغفر ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك .
- ٣٥ فصل في بيان ما يجب أن يقترن بالتوبة من الأفعال ، وما يتصل بذلك .
- ٥١ فصل في بيان حكم ما يحدل في يده من ملك وغيره ، وما يتصل بذلك .
- ٥٧ فصل في بيان حكم المأخوذ إذا وجد المشتري ، وإن حكمها إذا فقد وغاب ، وما يتصل بذلك .

استدراك

سقط في أثناء الطبع ، الحرف (لا) من العنوان الذي هو - ط صفحة ١٥٠ وهو

فصل في جملة ما يخلو المكلف منه

وصوابه :

فصل في جملة ما لا يخلو المكلف منه

مُتَدَمِّمَةُ الْمُحَقِّقِ

مؤلف هذا الكتاب (المفقى) الجامع لمذاهب المعتزلة ومباحثهم في علم الكلام ، هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني . وهو عربي صليبي ، منسوب إلى همدان ، إحدى القبائل اليمنية القديمة ، التي لا تزال باقية حتى الآن بمجبالها المعروفة بمجال همدان ، في جنوبي جزيرة العرب .

ولا يُعلم تاريخ ميلاده على التحقيق ، ولكنه عاش في القرن الرابع ، وصدر الخامس ، إلى أن توفي سنة ٤١٥ هـ .

وعرفنا ما كتبه صاحب كتاب (المثنية والأمل) في ترجمته ، أنه تنقل في عِدَّة بُلْدَانٍ من العراق وقارس ، في أثناء طلبه العلم ، وأنه اتصل بالصاحب بن عباد بعد سنة ٣٦٠ هـ ، فولاه قضاء الرى ، وبقي فيه إلى أن مات سنة ٤١٥ للهجرة .

وتشير المراجع إلى أنه لم يدرس مذهب الاعتزال في العقائد ، إلا بعد أن أتم دراسته العربية والتدبئية والفقهية على الشيوخ ، ثم تطلعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة ، وكان من قبل أشعريا ، فأخذ الاعتزال عن شيخه أبي إسحاق بن عياش البصري ، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي .

ثم رحل عن البصرة إلى بغداد ، ليلقي شيخه الثاني في الاعتزال ، أبا عبد الله الحسين ابن علي البصري المقيم ببغداد ، والمتوفى بها سنة ٣٦٩ للهجرة . وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة ، حتى فاتى الأقران ، وخرج فريد دهره ، كما قال صاحب (المثنية والأمل) . لم يذكر أن له شيوخا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة .

لسكن المؤلف ردّد في فصول الجزء الرابع عشر الذي تقدمه بهذه الكلمة ، أسماء عدة من شيوخه ، ونقل عنهم مذاهب وآراء في الرد على مخالفيهم ، ويحكى عنهم بقوله : قال شيخنا .

ومن هؤلاء الشيوخ أبو عبد الله البصري الذي ذكرناه آنفا . ومنهم شيخه (على حد تعبيره) أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣) وشيخه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي ، ابن أبي عليّ (٢٧٧ - ٣٢١) والمأمل في تاريخ حياة الرجلين يرى أن القاضي عبد الجبار لا يمكن أن يكون قد تلمّذ لهما أو لثانيهما ، للفرق الزمني الطويل بينه وبينهما ، وإن كنا لانعلم مولد القاضي عبد الجبار على التحقيق . ويمكن أن يتأوّل قوله (شيخنا أبو عليّ) و (شيخنا أبو هاشم) على إرادة أنه شيخه في المذهب ، وليس شيخا له في الدرس ، وأنه كان يستدل بأرائهما المدونة في كتبهما ، وقد يشير إلى أسماء هذه الكتب في بعض الأحيان ككتاب الأبواب وغيره .

ومن ذلك نعلم أن القاضي عبد الجبار كان معترفا على مذهب أبي عليّ الجبائي ، وولده أبي هاشم ، ومذهباهما يتفقان في بعض المسائل ، ويختلفان في بعض آخر ، كما نبه عليه الشهرستاني في الملل والنحل .

وهذا الجزء الرابع عشر من كتاب (المنقّى) يتضمن ثلاثة كتب كبيرة :

١ - كتاب الأصلح . ويتضمن ثلاثة وثلاثين فصلا .

٢ - كتاب استحقاق الذم . ويتضمن أربعة عشر فصلا .

٣ - كتاب التوبة . ويتضمن تسعة عشر فصلا .

وكتاب (المنقّى) عشرون جزءا بتجزئة المؤلف أو الناسخ . وبادر المكتب المصرية منه نسختان مصورتان ، غير كاملتي الأجزاء ، وقد يكون في إحداها من الأجزاء ماله نظير في الأخرى ، وقد يكون بعض الأجزاء مفقودا من كليهما .

لكن يمكن أن يقال إن أكثر أجزاء الكتاب قد سلم من الضياع .

والنسخة الموعول عليها في نشر الكتاب هي النسخة التي رمز لها بعض الأساتذة محقق الكتاب بالحرف (ص) وقد صورتها البعثة المصرية التي أوفدت إلى اليمن

(ج)

صلة ١٩٥١ برئاسة الدكتور خليل ناهى الأستاذ بجامعة القاهرة ، لتصوير بعض مخطوطات
العين ، وهى محفوظة بدار الكتب المصرية برقم (٣٦٩٨٢ ب) .

وقد تألفت لجنة برئاسة سعادة الأستاذ الكبير الدكتور طه حسين ، للإشراف على طبع
هذه الموسوعة العلمية الضخمة ، فوزّع الموجود من أجزاء الكتاب على أساتذة الجامعات
وهيهم من ذوى الدراية بتحقيق الكتب القديمة ، وأسند إلى تحقيق هذا الجزء الرابع عشر
من المئتين ، وهو من أجزاء النسخة (ص) ولا نظير له فى النسخة الأخرى (ط) .

وقد نسختُ منه نسخة بالآلة الكاتبة ، وقمت فى مائتين وخمس وثمانين صفحة
كتهرة ، وأخذت فى معارضتها بالأصل المصور ، وقرأتها قراءة واعية متأنية ، لأفهم
موضوع الكتاب ، ولأعرف حالة النص من حيث الصحة والوضوح ، فوجدت فيه
لموضوعات فى بعض المواضع ، سببه الإحالة على موضوعات سابقة فى بعض الأجزاء ، أو
موضوعات ستأتى فى أجزاء بعد هذا الجزء الرابع عشر .

كما وجدت فيه كثيرا من الخطأ والتصحيف والتعريف ، لبعد الزمن بيننا وبين
مؤلف الكتاب ، وقدّ أصوله الأولى التى ذكر المؤرخون أنه أملاها على تلاميذه ،
أو على كاتبه الخاص ، ولم نجد من أصول الكتاب غير هاتين النسختين الناقصتين المائتين
تبتنا فى القرون الأخيرة .

ومن أجل ذلك عوّانا فى إصلاح مواضع الخطأ والخلل ، على اجتماعنا الخاص ،
وماهدت إليه التجربة فى معالجة النصوص المخطوطة ، وخصوصا حينما يكون النص المراد
تحقيقه ، لا يوجد من أصوله إلا أصل واحد .

وقد نظرت فى جملة الأخطاء التى وقعت فى الأصل المصور ، الذى اعتمد لإخراج
الكتاب ، فوجدت معظمها يرجع إلى أسباب خارجة عن إرادة المؤلف ، ومن ذلك :

١ - ما أجمعت عليه النصوص التاريخية ، أن المؤلف أملى كتابه إملاء ، وتفيد
العبارة أن المؤلف لم يكتب منه نسخة محررة بقلمه ، بنقل عنها الناسخون . وطبيعة الإملاء

تجعل النص المملّى عرضة لوقوع الأخطاء فيه ، لأن الملىّ عادة لا يتنوّق في اختيار الألفاظ ، ولا ترتيب الجمل ، ولا ربط بعضها ببعض بإحكام ، كما يكون ذلك في النص المكتوب ، ولذلك نجد في الكتاب جملاً مبتدأة بأداة شرط ، لا جواب لها في الكلام ، ونجد أحياناً عبارات ساقطة ، يتوقف عليها تمام المعنى وبيانه ؛ وقد يكون في دلالة الحال على المعنى ما يفهمه السامع من الملىّ ، فإذا تغيرت تلك الحال ، كانت العبارة الفاقصة غير موفية بما يحتاج إليه القارئ ، الذى ينتزع المعانى مما يقرؤه من الألفاظ .

أما الكتاب الذى يكتب ما يُملىّ عليه ، فقد تختلف ثقافته عن إدراك معانى الألفاظ التى يملأها الملىّ ، أو يضمف سُمّة لألفاظه ، فيضع كلمة في موضع كلمة ، أو عبارة موضع عبارة ، أو ينسى كلمة أو عبارة ، فهو إذن يدوّن كلام الملىّ تدويناً مُقارباً لا محققاً لألفاظ الملىّ . فإذا قرأ القارئ بعد ذلك ما كتبه الكاتب ، وجده غير مؤدٍ تماماً لما أراد الملىّ .

٢ - ومن دواعى الفاظ اختلاف قواعد رسم الهجاء العربى في الحواضر الإسلامية الكبرى وما يتبع كلاً منها من بلدان ، فالكتاب المغربى يكتب الفاء بصورة الضاد دائماً ، والكتاب العراقى والمغربى يكتب (كلا ، وكلتا ، ومهما) هكذا جالياً آخر الحروف : (كلّى ، كلتى ، مهمى) . وكثيراً ما وقع في هذا الجزء كتابة (إلاً) حرف الاستثناء ، بصورة حرف الجر (إلى) ونهبا على ذلك في هوامش الجزء أكثر من مرة .

٣ - يضاف إلى ذلك ما يحدثه الوراقون والناسخون للكتب من غير المتقنين ، فقد كان الوراقون القدماء من أهل العلم والثقافة في كثير من الأحيان ، مثل محمد بن إسحاق النديم صاحب الفهرست ، ومثل أبى الحسن الرماني ، ومثل السيرافى شارح سيبويه ، وياقوت الحموى صاحب الكتب العظيمة ، أما الناسخون المتأخرون فقد كان كثير منهم من غير المثقفين ، وكل ما يؤهلهم لمهنتهم هذه هو جودة خطوطهم ، وإن لم يستطع بعضهم

قراءة النص بالعربية ، لأنه لم يتعلمها ، وهو يتكلم الفارسية أو التركية ، وحروف الخط واحدة فيهما وفي العربية .

لذلك وقع كثير من الخطأ في كتاب (المقي) بأقلام الناسخين . ويتضاعف ذلك الخطأ كثرة وسوء أثر ، إذا كان الكتاب المراد نسخه كثير التداول في الأيدي ، ذائع الشهرة في الآفاق ، مثل كتابي البيان والتبيين والحيوان لأبي عثمان الجاحظ ، ومثل كتب ابن جني ، وكثير من المؤلفين المشهورين .

وأخطر ما عرفته من أخطاء الناسخين وجهلهم ، إدخال ما كتب في حواشي الكتب من تعليقات لبعض القراء ، في متونها الأصلية ، ومزج ذلك بمعارف المؤلفين ، وذلك شيء يفسد تاريخ الأصل النسخ ، وينسب مؤلفه ما لم يرد أو لم يقل .

ويتماقب الناسخون على النقل من مثل هذا الأصل ، وكل واحد منهم يضيف إلى نسخه قليلا أو كثيرا من الأخطاء ، على حسب مقدار ثقافته ، وسلامة حواسه ، وشبابه أو شيخوخته .

فإذا عثر من يريد تحقيق الكتاب ونشره بأصل من هذه الأصول المختلة ، وقف حائرا لكثرة ما يجد أمامه من متناقضات ، ومن سدود وحواجز تعترض سبيله ، فيدلل منها ما يقدر عليه ، بما هدته إليه التجربة ، وقد يقف مكتوف اليدين أمام بعض المشكلات ، لا يجد إلى حلها سبيلا .

وقد نهت في هوامش هذا الجزء على ما وجدته من تصحيف أو تحريف أو سقط أو غموض ، وكثيرا ما يكون الخطأ في اللفظ هو مبعث الغموض في التفسير . وعُنيبت بتخريج العبارة على الأصول اللغوية السليمة ، وتخريجها قريبا سهلا ، حتى استفهام لي أكثر الخطأ . وعز التخريج السهل في بعض المواضع ، فلم أشأ أن ألجأ إلى التعسف في التأويل البعيد ، الذي لم يقصد إليه مؤلف الكتاب ، وخاصة أن مجال البحث مجال علمي دقيق ، حرص فيه مؤلف الكتاب على المعاني ، ولم يبال فيه شأن العبارة ، كما صرح هو بذلك في مناسبات كثيرة .

جُلُّ قَصْدِي مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى الْخَطَأِ ، أَنْ أَفِيدَ الْقَارِئُ ، بِمَا يُوْجِهَ النَّصَّ تَوْجِيْهَا سَالِيَا ، لِيَتَابَعَ الْمَوَاقِفَ فِي نَهْجِ تَفْكِيرِهِ . وَلِذَلِكَ أَهْمَلْتُ التَّنْبِيْهَ عَلَى التَّوَاظُفِ ، الَّتِي يَدْرِكُهَا صِفَارُ الْقِرَاءِ بِمَجْرَدِ النَّظَرِ ، عَمَّا يَمْدُ فِي بَابِ سَبْقِ الْقَلَمِ ، أَوْ خَطَأَ السَّمْعِ ، فَأَصْلَحْتُ ذَلِكَ دُونَ تَنْبِيْهِ عَلَيْهِ ؛ وَلَوْ أَخَذْتُ بِطَرِيقَةٍ مِنْ يَثْبُتُونَ كُلَّ خَطَأٍ فِي الْأَصْلِ ، وَإِنْ كَانَ تَانِفًا ، لَبَلَّغْتُ تِلْكَ التَّنْذِيْهَاتِ مَبَازِدًا كَبِيرًا ، وَلَشَوَّهْتُ النَّصَّ ، وَأَضَعَفْتُ الثَّقَى بِهِ .

خصائص كتاب المغنى

وظَهَرَ لِي فِي أَثْنَاءِ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ وَتَحْقِيقِهِ ، وَالْإِطْلَاعِ عَلَى مَنْهَجِهِ ، وَالْأَجْزَاءِ الَّتِي طُبِعَتْ مِنْهُ ، أَنَّ فِيهِ خِصَالًا تَجْعَلُهُ فَرِيدًا فِي نَوْعِهِ ، لَا يَشْبَهُ فِيهَا كِتَابٌ آخَرُ ؛ فَهِيَ ذَلِكَ :

١ - أَنَّهُ أَكْبَرُ أَصْلٍ جَامِعٍ وَصَلَ إِلَيْنَا فِي عَقَائِدِ الْمُعْتَزَلَةِ وَمَبَاحِثِهِمْ وَمَسَائِلِهِمُ الَّتِي طَالَ الْجِدَالُ فِيهَا بَيْنَ طَوَائِفِ الْمُعْتَزَلَةِ وَطَبَقَاتِهِمْ ، ثُمَّ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ غَيْرِ الْمُعْتَزَلَةِ مِنَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْآخَرَى ، خِلَالِ ثَلَاثَةِ الْقُرُونِ : الثَّانِي ، وَالثَّلَاثُ ، وَالرَّابِعُ .

٢ - وَأَنَّهُ أَوْضَحَ إِنَّمَا مَا كُنَّا نَتَخَيَّلُهُ مِنْ صِرَاعٍ وَجَدَالٍ وَكَلَامٍ طَوِيلٍ بَيْنَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، فِي الْعَقَائِدِ ، كَانَ يَتِمُّثَلُ فِي أَذْهَانِنَا فِي صُورَةٍ ضَعِيفَةٍ هَزِيلَةٍ ، عَمَّا قَلَّ عِلْمَاءُ التَّوْحِيدِ فِي كِتَابِهِمُ الْمُخْتَصَرَةِ الَّتِي ظَهَرَتْ فِي الْقُرُونِ الْآخِرَةِ ، كَالنَّوَسَوِيَّةِ وَخَرِيدَةِ الدَّرْدِيرِ ، وَجَوْهَرَةِ الْقَاتَانِي ، وَشَرْحِ الْقَوْلِ الْقَبِيْذِ لِلشَّيْخِ مُحَمَّدٍ بَاحْتِثٍ ، وَرِسَالَةِ التَّوْحِيدِ لِلشَّيْخِ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ ، وَأَشْبَاهِهِمْ مِنَ السُّكُتِ الدِّرَاسِيَّةِ وَغَيْرِ الدِّرَاسِيَّةِ الْمُرَوِّفَةِ بِالْجَامِعَةِ الْأَزْهَرِيَّةِ . فَقَدْ عَلِمْنَا الْآنَ أَنَّ وَرَاءَ تِلْكَ الْمُخْتَصَرَاتِ أَصُولًا كَبِيرَةً ، وَمَقَالَاتٍ وَمَذَاهِبَ ، أَتَيْحُ لِأَسْحَابِهَا أَنْ يَقُولُوا فِي الْعَقَائِدِ مَا شَاءُوا ، فَقَالُوا وَجَادَلُوا ، وَكُتِبُوا وَأَلْفُوا ، ثُمَّ عُدَّتْ عَوَادِي الزَّمَنِ عَلَى تَوَالِيْفِهِمْ ، فَذَهَبَ السُّكُتُ مِنْهَا .

وإن شئتَ قُلْ : إِنَّ الْكِتَابَ سَجَلٌ نَهَضَ لِلْمُسْلِمِينَ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي بَدَأَتْ مِنْذُ نَهَايَةِ الْقَرْنِ الثَّانِي الْمَجْرِي حِينَ تَلَاَقَتْ أَفْكَارُ الْمُسْلِمِينَ بِأَفْكَارِ غَيْرِهِمْ مِنَ الْأُمَمِ الَّتِي دَخَلَتْ تَحْتَ حُكْمِ

المسلمين ، وبدأ الاحتكاك بين هذه الأجناس المختلفة يظهر آثاره بالفتاوى والنقاش والخصام في أصول الديانات وعقائدها ، واتسع الجدل فيها شيئا فشيئا ، فتناول الأحداث التاريخية والاختلاف بين زعماء المسلمين على الإمامة ، فكثر الجدل والخصام في ذلك أيضا ، وانبرى الزعماء الذين كانوا كالحسن البصرى وغيره ، لتوضيح وجهة نظر الدين في كل تلك المسائل الأصولية ، وكثر الكلام فيها . وكانت فرقة المعتزلة أولى الفرق التي اضطاعت بأمر العقائد ، وكان زعيمها الأول واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى ، مبتدع مقالة (المنزلة بين المنزلتين) في جزاء مرتكب الكبيرة في الآخرة ، فليس بخالد في الجنة ، وليس بخالد في النار .

والمعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس أستاذه الحسن البصرى إمام أهل البصرة في الدين ، وأفته التابعين ، وأعلمهم بالكتاب والسنة ؛ وقد أسسوا لهم مذهباً علمياً حديثاً ، نهضوه بألسنتهم وأقلامهم وتوليفهم الكثيرة في مسائل العقائد ، وجعلوا اعتمادهم على العقل أكثر من اعتمادهم على النصوص الدينية : قرآنية وحديثية . وقد حبيب إليهم هذا المنهج العقلي ، اطلعاهم على بواجر ما تُرجم من كتب اليونان في المنطق والفلسفة ، فعرفوا ذلك ، واستفادوا به في مناهجهم ومذاهبهم ، وظهرت آثاره في كلامهم وخطبهم وتوليفهم .

وقد عدَّ المؤرخون من طبقات المعتزلة اثنتي عشرة طبقة ، ظهرت في خلال القرون الثلاثة ، منذ أوائل القرن الثاني إلى أوائل القرن الخامس ، ولكل طبقة منها رئيس ، اضطلع بالرد على من يخالف مذهبه أو طبقته ، وينصر أصول مذهبه . وقد كان القاضي هبة الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ رأس الطبقة الحادية عشرة ، على ما قاله صاحب كتاب (المنية والأمل) .

٣ - كان منهج أهل الاعتزال منذ أسس هذا المذهب إمامهم الأول واصل ابن عطاء (٨٠ - ١٣١) هـ ، أن يُخصَّص لكل مسألة في أصول العقائد كتاب أو رسالة صغيرة . وقد ذكرت المراجع في ترجمة واصل أن من تصانيفه الكتب والرسائل الآتية :

(ح)

- ١ - كتاب الميزلة بين الميزتين .
- ٢ - كتاب التوبة .
- ٣ - كتاب أصناف الرجعة .
- ٤ - كتاب معاني القرآن .
- ٥ - كتاب الخطب في التوحيد والعدل .
- ٦ - كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد .
- ٧ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق .
- ٨ - كتاب في الدعوة .
- ٩ - كتاب طبقات أهل العلم والجهل .

وسار كثير من المعتزلة على نهج واصل ، في تأليف الرسائل ، والكتب المفردة لبعض المسائل . نذكر منهم طالبا كبيرا اشتهر بمباحثه في علوم العربية ، وفي عقائد المعتزلة ، هو أبو الحسن الرُّمائي (٢٩٦ - ٣٨٤) وقد ألف رسائل كثيرة ، نجد بينها وبين مباحث كتاب المغني للقاضي عبد الجبار تشابها في تسمية الأبواب الكبيرة ، فمن ذلك :

- ١ - أدلة التوحيد .
- ٢ - الإرادة .
- ٣ - استحقاق الذم .
- ٤ - الأسماء والصفات لله تعالى .
- ٥ - الأصلح (الصغير) .
- ٦ - الأصلح (الكبير) .
- ٧ - إعجاز القرآن .
- ٨ - الإمامة .
- ٩ - تهذيب الأصلح .
- ١٠ - الحظر والإباحة .
- ١١ - الرؤية .
- ١٢ - العوض . . . الخ

وجلة مباحثه ومؤلفاته الدينية في الاعتزال وغيره ، قد بلغت ستة وخمسين بحثا^(١) . وهذه الموضوعات التي كتب فيها الرُّمائي على مذهب أهل العدل والتوحيد ، مشتركة بينه وبين غيره من أئمة المذهب ، ألف فيها كثير من أئمتهم ، وأحدثوا في أصولها نظورا كثيرا ، طبعة بعد طبعة ، حتى تَمَّ نُظْمُهَا عند أبي علي الجبائي وولده أبي هاشم عبد السلام ، من معتزلة القرن الثالث الهجري . فلما جاء القاضي عبد الجبار ، وأخذ

(١) انظر طائفة رسائله وكتبه في الدين ، في مقدمة كتاب (توجيه لإعراب ، أبيات منقذة الإعراب) ، بتعليق الأستاذ الدكتور سعيد الأماني ، أساذ المراجعة في الجامعة السورية دمشق .

من كتبها كل ماعندهما ، أودعته كتابه (الغنى) ، فكان يقرر آراء شيوخه في كل مسألة ، وخصوصا الجبائي وولده أبا هاشم . ولعل أكبر حافظ له على جمع آراء المعتزلة في هذا الديوان الضخم الذى لا نظير له في كتب المعتزلة ، ما أحسه وعائنه بنفسه ، من اشتداد المنافسة بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال ، منذ استقل أبو الحسن الأشعرى من مقلبي المعتزلة ، عن شيخه أبي على الجبائي ، وأعلن توبته من الاعتزال ، وتحول إلى نصرته مذهب السنين ، بعد مناظرته شيخه أبا على مناظرة مشهورة ، أشار إليها ابن خلكان في ترجمة أبي الحسن الأشعرى . فلما عين القاضي هذا الخطر يدنو من مذهبه ، مع أخطار أخرى بعضها سياسى ، وفقر جهوده على جمع تراث الاعتزال كله ، الذى نضج في ثلاثة القرون ، في كتابه الغنى ، إشقافا عليه من عوادي الزمن ، ومفاجأة الحن .

٣ — ومن خصائص كتاب الغنى في علم الكلام عند المعتزلة : اعتماده على المنطق ، وعلى القياس البرهاني اعتمادا قويا ، فكل مسائل الكتاب وبحوثه ماهى إلا أقيسة منطقية متلاحقة ، تدرك بالتأمل والملاحظة .

ومن أجل هذا قد يشمر القارىء لالكتاب بإرهاق فكره ، مع سهولة انة المؤلف ، واستقامتها من حيث العربية ، لولا ما وقع فيه من تحريف أو تصحيف بأقلام الناسخين والنافلين ، فلا يكاد القارىء منا يقرأ القليل من فقر الكتاب ، حتى يؤثر تركه ، وإعفاء نفسه من متابعة المؤلف في فكرته ، لسيطرة المنطق والأسلوب الدقيق على البحث ، مما يقتضيه إقناع المخالفين للرأى بما يشبه حججهم ، وقد كان المعتزلة يخاطبون بكلامهم المسلمين وغير المسلمين ، فلم يكن غير المنطق مفعالهم في تقرير الأدلة ، وتوثيق التفكير .

٤ — ذلك إلى شىء آخر يزيد في صعوبة فهم الكتاب ، وهو كثرة ما حوى من المصطلحات الفلسفية التى تواضع عليها أهل تلك العصور في بحثهم ، ورد بعضهم على بعض ، ولا يعرفها قراء هذا الكتاب من أهل الأزمنة المتأخرة . وكان القاضى مؤلف هذا الكتاب يشرح هذه المصطلحات في أثناء شرح المسائل ، ليفرق بين معنى الاصطلاح وما يلابسه ، كما فرق بين التوبة والاعتذار في أول كتاب التوبة . ولكن هناك طائفة كبيرة

(ى)

من المصطلحات بصادفها القارىء غير مشروحة في هذا الموضع ، وإنما شرحها المؤلف في موضع سبق ، أو أحال على شرحها في موضع سياتى ، فهذه المصطلحات الخاصة غير الواضحة ، تدق القارىء عن فهم موضوع البحث ، وتجعله يؤثر الراحة بتركه .

٥ — وما يتعب قارىء الكتاب : كثرة التكرار في عباراته المتشابهة . فعلمنا عرض المؤلف بحثاً في مسألة حتى يربطه بمسألة سبق الكلام فيها ، ويميد المسألة ببرهانها ودليلها والقائل بها . وهذا كله مما يحمل أسلوب الكتاب من الأساليب التي تحتاج إلى تأمل دقيق . على رغم ما يوصف به مؤلفه من سهولة العبارة ، واستقامتها ، وجلالة الذهن ، ووضوح الفصد ؟

مراجع المقدمة :

- رجعنا في كتابة هذه المقدمة ، إلى عدة مراجع ، نخس منها بالذكر ما يأتى :
- ١ — مائقة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني من سيرة المؤلف عن كتابه (النبى والأمل) في عهد الخيرة السادس .
 - ٢ — ترجمة المؤلف في تاريخ بغداد للخطيب أحمد بن ثابت .
 - ٣ — كتاب المل والنحل للشهرستانى ، وخصوصاً في بيان طبقات المعترلة .
 - ٤ — أما نسبة المؤلف إلى طبقة (الجبائية) من المعترلة ، فرأى خاص لنا .

معلقى السفا

المعجزة { في ١٥ من شهر المحرم سنة ١٣٨٥ هـ
من ١٥ من شهر يونيو سنة ١٩٦٥ م

المَغْنَى

في
ابواب التوحيد والعدل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ذكر فصول الجزء الرابع عشر من عشرين من الكتاب المغنى الكلام فى الأصاح

فصل فى ذكر حدِّ الواجب .

فصل فى أن الواجب فى حقيقته لا يصح التزايد فيه .

فصل فى أن الواجب فى حقيقته لا يختلف بالفاعلين .

فصل فى أن من حق الواجب أن يكون حسنا .

فصل فى أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله .

فصل فى حصر وجوه الواجبات .

فصل فى بيان الوجوه التى يجب عليها المنافع والمضار ، وما لا يجب عليها ،

وما يتصل بذلك .

فصل يتصل بذلك .

فصل فى بيان حقيقة وصف الفعل بأنه نفع ، ولذة ، وسرور ،

وصلاح ، وأصلح .

فصل فى بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة ، وإحسان ، وتفضل ، وما يتصل

به أيضا .

فصل فى بيان حقيقة الضرر ، والشر ، والفساد ، وما يتصل بذلك .

فصل فى حقيقة وصفنا للإصلاح والفساد ، بأنه صلاح فى التدبير ، أو فساد فيه ،

وما يتصل بذلك .

فصل في بيان حقيقة الدواعي والفرص ، ووصفهما بالحمد والذم .

فصل في حقيقة الجود ، والجواد ، والبخل ، والتليك ، والاقتصاد ، والمقتصد .

فصل في بيان ما يجب من أفعال الله سبحانه ، ومفارقة لما لا يجب منها .

فصل في بيان الدلالة على صحة ما يقوله في هذا الباب ، وبطلان ما يذهبون إليه .

فصل في أن ابتداء الخلق غير واجب .

فصل في أن التكليف المبتدأ غير واجب .

فصل في أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلا .

فصل آخر .

فصل في حسن ابتداء الخلق في الجنة .

فصل في بيان فساد ما عدوه حسنا وواجبا ، وداخلا في الأصلح في التكليف

وهو خارج عنه .

فصل فيما لا ينفك فيه التكليف العقلي ، من العلم ، والعمل ، وما يتصل بذلك .

فصل في بيان جملة ما لا يخلو المكلف منه .

فصل في أن المكلف يهمل بعقله ما كُف من دون سمع .

فصل في تفصيل القبايح العقلية .

فصل في بيان الواجبات العقلية .

فصل في المحسنات العقلية .

فصل في بيان جملة ما يستحقه المكلف وغيره على الأفعال .

فصل في بيان كيفية ما يستحق بالقبائح من الأحكام .

فصل في كيفية استحقاق المدح ، والثواب بالواجب ، والتدب .

فصل في كيفية استحقاق الشكر ، والعبادة .

فصل في كيفية استحقاق الذم على ألا بفعل القادر ما وجب عليه .

الكلام في استحقاق الذم

فصل في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ، ما مُتَمَلِّقه ؟

فصل في العلم بأنه لم يفعل المكلف ماوجب عليه ، ما متعلقه ؟

فصل في أن ذم زيد بأنه لم يفعل ماوجب عليه ، ما متعلقه ؟

فصل في ذكر حد الواجب ، وحقيقته .

فصل في أنه قد يعلم الواجب واجبا ، وإن لم يعلم أن له تركا قبيحا .

فصل في بيان حقيقة الترك ، وما يتصل بذلك .

فصل في أن القادر من حيث كان قادرا لا يجب كونه فاعلا .

فصل في أن القدرة قد تصح ألا يفعل بها في الثاني من حال وجودها .

فصل في أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك .

فصل في أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ماوجب عليه ، وإن لم يعلم منه تركا ولا فعلا .

فصل في أنا نعلم من حال من لم يفعل ماوجب عليه ، أنه يستحق الذم ، وأنه يحسن لومه مع زوال الموانع .

فصل في أن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، ويحسن لومه ، لأنه لم يفعل الواجب .

فصل في ذكر شبههم ، والأجوبة عنها .

فصل في كيفية استحقاق الذم ، والمدح ، والنواب ، والعقاب ، بتمرى المكلف من الأفعال .

الكلام في التوبة

فصل في ذكر مقدمة فيه .

فصل في وجوب الاعتذار ، وبيان وجه وجوبه .

فصل في صفة الاعتذار المزيل للذم ، وما يتصل بذلك .

فصل في تمييز ما يلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيه .

فصل في أن التوبة واجبة .

فصل في بيان وجوب قبول التوبة .

فصل في أن الندم وحده لا يكون توبة .

فصل في أن الندم لا يكون توبة دون أن يتعلق بالقيح على

وجه مخصوص .

فصل في أن العزم المقترن بالندم في التوبة ، يجب أن يتعلق

بحسب تعلقه ،

فصل في أن التوبة هي الندم والعزم دون ماعداهما .

فصل في أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف .

فصل في أن التوبة لا تصح مع إقامة التائب على ما بهمه أو

يعتقده قبيحا .

فصل في دواعي الفعل والترك ، وما يتفقان فيه ويختلفان ، عند

اتفاقهما واختلافهما .

فصل في ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة .

فصل في أن المكلف لو علم صِدْر مَعْصِيَتِهِ ، عند عَظِيم طَاعَتِهِ ، هل كانت التوبة لازمة له ؟

فصل في كيفية التوبة مما لم يقع ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك .

فصل في بيان ما يجب أن يقترن بالتوبة من الأفعال ، وما يتصل بذلك .

فصل في بيان حكم ما يحصل في يده من مِلْك وغير مِلْك ، وما يتصل بذلك .

فصل في بيان حكم المحقوق إذا وُجد المستحق ، وبيان حكمها إذا فقد وغاب ،

وما يتصل بذلك .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله ، وسلام على عباده الذين اصطفى

الكلام في الأصلح

فصل

في ذكر حد الواجب

اعلم أنا قد بينا من قبل أن في الأفعال الحسنة ما يُعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بآلأ يفعله على وجهه ، وفيها ما يستحق الذم بآلأ يفعله على بعض الوجوه ، فوصف هذا القسم بأنه واجب ، ليُفرق بينه وبين ما عداه ، فكان المفروض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل في استحقاق الذم بآلأ يفعل ، فكل ما هذا حاله ، وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مدخل له في ذلك ، ولما ندخل استحقاق الذم بفعله في الحد ، لأنه قد يساويه في ذلك ما ليس بواجب ، ويجب أن يُحدَّ الشيء بما به يبين من غيره ، والذي به يبين الواجب من غيره ما قدمناه ، وقد دخل في ذلك ما يستحق الذم بآلأ يفعل ذلك بعينه ، أو بآلأ يفعل إذا لم يفعل ما يقوم مقامه ، ودخل في ذلك كل واجب ، على اختلاف وجوه^(١) وجوبه ، لأنَّ لجميع ذلك مدخلا في استحقاق الذم بآلأ يفعل ، وصار الواجب في حكم الضد للتبحيح ، لأنه الذي له مدخل في استحقاق الذم بأن يفعل ، ولما واجب مدخل في استحقاق الذم بآلأ يفعل .

(١) الأصل : وجوبه وجوبه • والأول معرفة عن وجوبه • كما يعلم من الباقى .

وقد تفصينا القول في ذلك من قبل ، فمن خالف في هذا الباب لم يخل خلافه من وجهين : إما أن يقول قد عَقَلْتُ للذمل هذا الحكم ، لكنني أجعل لفظة الوجوب واقعة عليه وعلى غيره ، أو على بعضه دون بعض ، فيكون خلافه في المعبارة . أو يقول في أمور يقول فيها إنه لا مدخل للذم فيها متى لم يفعل : إن الذم يُستحق بالآلا بفعل ، فيكون الكلام في المعنى ، مع تسليم فائدة اللفظة ، أو يقول :
 ٥ إن الواجب قد يقع على ما ذكرتموه ، ويقع على ما الأولى أن يفعله فاعله ، ونلتحقه النتيجة إذا لم يفعله وإن لم يستحق الذم ، فيكون مخالفا في المعنى من وجه . أو يقول : إن الواجب / في كونه واجبا يتفاضل ؛ فقيه ما سبيله ما ذكرناه ، وفيه ما يخالفه ، ونحن نبين من ذلك ما يجب بيانه .

فصل

١٠

في أن الواجب في حقيقته لا يصح التزايد فيه

اعلم أن حد الواجب إذا كان ما ذكرناه ، فالتفهم منه يقتضى أن أحد الواجبين لا يكون أوجب من الآخر ، ولا أزيد منه في حقيقته ، لأنهما إذا اشتركا في صحة استحقاق الذم بالآلا بفعل ، فلا مزية في هذا الوجه لأحدهما على الآخر ، كما أنه لا مزية لأحد القبيحين على الآخر في حقيقة القبح ، ولا مزية لأحد الحسنين
 ١٥ على الآخر في حقيقة الحسن .

فإن قال : كيف يصح ذلك وقد علم أن في الواجبات ما يعلو ، وفيها ما يصغر ، وفيها ما يعلو ذمه وعقوبته ، وفيها ما ينخفض ذلك فيه ، وفيها ما لا إحلال له يوجب الكفر والفسق ، وفيها ما^(١) يوجب ذلك ؟

(١) أخذاً للناسخ ، فيكتب الله (ما) هكذا : (ما) بدون مد ، وراى مدعا (لا) . والصواب حذف (لا) وقرأة اللفظة الأولى (ما) ، كما يتبادر إلى السامع .

قيل له : كل هذا الاختلاف يرجع إلى أحوال له سوى كونه واجبا ، لا في عظمه ، ولا في عظم ما يستحق به ؛ فالذي سألت عنه يرجع إلى أن لبعضه مرتبة على بعض في العظم ، وفي عظم ما يستحق به ، وذلك مما لا نأباه ، كما لا نأبى في أحد الواجبين إن أقر النعدل فيه ، ولا يوجب ذلك مفارقتة للآخر في حده وحقيقته ، وهذا كما قدمت أن أحد الوجودين لا يسكون له في حقيقة الوجود مرتبة على الآخر ، ولا يمنع ذلك من اختلاف حكمهما ؛ وكذلك أحد الصديقين في كونه صدقا لا مرتبة له على الآخر ، ولا يمنع ذلك من اختلاف حكمهما ، ولا بد متى قيل في أحد السببين إن له مرتبة على الآخر في حكم معقول ، أن تبين مرتبته في ذلك الحكم بعينه ، فإذا لم يمكن ذلك فيه ، فبيان مرتبته في حكم سواه لا يقع .

فإن قال : أوليس الواجب يسكون واجبا لوجه معقول ، ويصح في وجه الوجوب المرتبة ، فهلا صحت المرتبة في كونه واجبا ، كما أن العلة إذا صحت فيها المرتبة صح في الحكم الموجب عنها ؟

قيل له : لا نسلم أولا ما جعلته أصلا ، لأن في الأحكام الواجبة عن العال ، ما يتزايد بتزايد علة ، وفيها مالا يتزايد ، والعينان في صحة التزايد في ذلك ، بالحكم للمعقول دون نفس الصفة ، فلذلك قلنا إن الكثير من الحياة في حكم الجزء منه ، في أنه لا يوجب تزايدا في كونه حيا ، لما كان المعتبر هو بالإدراك ، ومعلوم من حاله أنه لا يعتبر في الحيوة الحياة وكثرتها في المحل الواحد ، كما يختلف حكم القادر بكثرة القدرة ، وكما قد يختلف حكم العالم بكثرة العلوم ؛ وإذا لم يستمر ما جماعته أصلا ، لم يسلم إلى ما بينته عليه .

ومعد ؛ فإن وجود الوجوب : فإن^(١) صح فيها ما ذكرته ، فقد ثبت أن حقيقة

(١) العلة في قوله : فإن لا تسلم لها ، ولما زاد من علم الناس .

الواجب لا تتفاضل ، فبذلك سبيل الإرادات التي بها يصير الخبر خيرا عن خبر بعينه ، فإن كثرتها لا تؤثر ، فحتى حصل صدقا بإرادة واحدة ، أو بإرادات ، فالحال واحدة ، فكذلك ما ذكرناه .

فإن قال : أفليس الشيء الواحد قد يجب من وجهين ، فهلا أوجب ذلك له مزية على ما يجب من وجه واحد ؟

٥ قيل له : لا تمتنع من وجوب الواجب من وجهين ، لكننا قد بينا أنه لا يقتضي مزية في حد الواجب ؛ وقولهم في الفعل : إنه أوجب من فعل آخر ، لا يصح حمله على حقيقته ، وإنما يراد بذلك أنه أعظم ، والإخلال به يقتضي من الذم والعقاب أكثر ؛ أو يراد بذلك أنه أكد في الوجوب ، لأمر يرجع لطريق معرفة وجوبه ؛ أو يراد بذلك أنه أولى أن يكون واجبا من الآخر ، كما قال تعالى : (أذلك خير أم جنة الخلد) ، لأن هذه الطريقة وما تقدمها مشهور جوارها في اللغة ، ومتى لم يحمل على بعض ما ذكرناه ، لم يصح له / فائدة .

١٠ فإن قال : فإذا لم يكن له في الوجوب مزية ، فكيف يكون العقاب والذم في الإخلال به أكبر ؟

١٥ قيل له : إنما يجب ذلك لوجوبه [بوجه^(١)] أعظم به ترك الواجب والمعدل عنه ، لا لأمر يرجع إلى مزية أحدهما على الآخر في حد الوجوب .

فإن قال : أليس في الواجبات ما يجب كوجوب قضاء الدين ، ومهما يجب في الحكمة ، لا على هذا الحد ، ومن حكم الأول أن من وجب عليه إذا لم يفعله ، يكون ظاهرا مانعا من الحق ، ومن حكم الثاني ألا يكون ، فهلا جاز في بعض الواجبات أن من لا يفعله يكون أخص حالا ممن يفعله ، وإن لم تبلغ النقيصة فيه ؟

٢٠

(١) بوجه : سبيله من الأصل ، وهي ضرورة لهم السلام

مبلغ الذم ، ويكون الأصاح الذى يوجب من هذا القسم ، لأنه يجب كوجوب حكمه ، لا كوجوب قضاء الدين ؟

قيل له : إن النقيصة التى ذكرتها يجب أن تكون معقولة ، حتى يجب لأجلها الحكم بوجوب الفعل ، كما أن الذم الذى ذكرناه معقول ، حتى يصح الحكم لأجله ، بوجوب ما يستحق به إذا لم يفعل ، وقد علمنا أن النقيصة التى ذكرناها متى لم يوجع بها إلى الذم ، فلا فائدة تحتها .

فإن قال : إن الفائدة فيها ما نفعه من حال من لا يقرب الضيف ولا يجود بالمال ، مع اتساع حاله فى الأموال .

قيل له : لا يصح أن نفهم الغرض بالنقيصة ، بذكر مسألة مخصوصة ، يدعى دخولها فى هذه الجملة ، بل يجب أن نبينها أولا ، ثم نحكم بدخول ما وجدت فيه وحدها تحت الجملة ، ونحن لا نقول فيمن ذكرته إنه يستحق ذما ولا نقصا ، فكيف يصح ما أورده ؟

فإن قال : أليس حاله تبين حال من يجود ويقرب الضيف ؟ وهذه النفقة هى التى أربدها بالنقص الذى ذكرته .

قيل له : كأنك تريد بالنقص أنه لا يبلغ مبلغ غيره فيما يستحقه من المدح ، لأن الذى جاد وأحسن ، قد استحق على ذلك مدحا لم يستحق للآخر عاينه . فإن كنت هذا أردت ، فذلك لا يقتضى إثبات نفقة ، لأن زوال المدح لا يقتضى النقص . كما أنه يقال : النقيصة لا تقتضى ضدها إن أخرج الموصوف عنها ، وقد علمنا أن النقص والمدح معا يجوز خروج القادر عنهما ، فما أورده أنه أراد بالنقص أن أفسدهما قد قصر فى المدح عن مراد الآخر ، وقد علمنا أن ذلك يصح فى الأول ، كما يصح فى العيوب ، فلا يثبت ذلك ما ادعاه .

وبعد ، فإن ذلك لا يفيد معرفة النقص الذى ذكرته ، لأن إثبات النقص لا يمكن أن يعرف بزوال المدح ، بل يجب أن يعلم حاله ، كما يعلم حال المدح من غير أن يرجع فى معرفة أحدهما إلى نقي الآخر ، وإنما تصح هذه الطريقة إذا كانت إحدى اللفظتين تفيد نقي ما يقتضى للآخر إثباته : لفظاً أو معنى ؛ فأما إذا لم يكن الحال ذلك ، فغير جائز أن ترجع فى تفسير أحدهما إلى نقي ما يفيد الآخر .
 فإن قال : إذا كان بعض الواجب يقتضى الظلم من لا يفعله ، وبعضه بخلافه ، فهل يصح ما نقوله ؟

قيل : إن الواجب بآلا يفعله يقتضى الذم الذى ذكرناه ، ثم ننظر فيه : فإن كان حقا يجب اتصاله إلى الغير ، لم ينتفع أن يكون الإخلال به ظلماً ، وإلا فغير واجب ذلك فيه ؛ فلو كان فى الواجبات ما يجب وجوب حكمه ، كما يجب قضاء الدين إلى ماشا كله ، لوجب فى ذلك أن ننظر فيه : فإن كان فيه ما يكون حقا لاغير ، فواجب أن يقتضى الظلم إذا لم يفعل ، وألا يفارق أحد القسمين الآخر ، على ما بينه عند الكلام عليهما ، لأنه لا فرق بين أن يجب لزيد على عمرو أن يمن إليه ، ويؤد عليه ، وبين أن يلزمه أن يعفى عنه ، فى أنه كان يجب أن يكون ظلماً ، بآلا يفعله ذلك .

وهذه الجملة تبين أن القوم متى قالوا بوجوب الأصاح ، وقرنوا إلى ذلك أنه تعالى لو لم يفعله لم يستحق الذم ، فقد ناقضوا ؛ فإن كانوا لم يعتقدوا معنى القول الثانى ، فقد وافقوا ، وإن كانوا يقولون إنه تعالى متى لم يفعل ، لا يستحق من المدح ما كان يستحقه لو فعل فقد وافقوا أيضاً ، فنجب مواضعهم على هذه المواضع ، فلا يثبت الكلام فى العاقبة ، بالكلام فى العبارات ، والكلام فيما يجب أن يثبت به ، بالكلام فيما يجب الخلاف فيه .

فصل

في أن الواجب في حقيقة لا يختلف بالفاعلين

قد بينا في باب الصفات أن الحقائق لا تختلف في الشاهد والغائب ، عند
الدلالة على أن حقيقة العالم لا تختلف ، وتلك الجملة تُبين في حقيقة الواجب
أنها لا تختلف .

فإن قال : إنما يصح هذا الكلام إن ثبت صحة وجوب الواجب على القديم
سبحانه ، وقد علمت أن في الناس من يمتنع منه .

قيل له : إن من يخالف في الأصاح ، يوافق في ذلك ، بل يوجب في أفعاله
تعالى ما ليس بواجب ، فلا حاجة بنا إلى ذكر بيانه ، وإن كنا قد بينا أن خلافهم
إن كان في المعنى ، فقد صح أنه تعالى لو لم يُنبأ الأنبياء والمؤمنين ، لسكان حاله
كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من رد الوديعة بعدو الإنصاف ، فكما يجب
في هذا حاله أن يكون واجبا ، فكذلك القول في الثواب . وسنبين من بعد أن
الثواب واجب ، وأنه لو لم يكن بهذا الوصف ، لم يحسن التكليف لأجله ،
فإن سَلِمَ هذا المعنى ، ونَزَدَ القديم سبحانه عن أن يصفه بأن الفعل واجب عليه ،
أو لازم له ^(١) .

وهذا كلام في عبارة اللغة يقتضي فساد هذه المقالة ، وذلك لأنها لا تفرق في
معنى هذه اللفظة بين فاعل و ^(٢) فاعل ، كما لا تفرق في حقائق سائر الألفاظ ،
فلا فرق بين من سلك هذه الطريقة وبين المجترة ، إذا قالت إن الظلم يقع منه
تعالى ، ولا يكون فيبيحا ، مع تأنيدها أن من حق الظلم أن يكون قبيحا .

(١) سكان المآثر ، عن جواب السراة ، ولعل مديرة : فلا خلاف ، أو نحو ذلك .

(٢) في الأصل : (من فاعل) وهو نحو من الناس .

فإن قال : هذه اللفظة نوجب أن من يوصف بها مكلف ، كما أن من وصف
الفاعل بأنه فرض يقتضي ذلك ، فلا يجوز إجراؤها على التقديم تعالى .

قيل له : لو صح في الواجب ما ذكرته ، لم نأبه ^(١) ، لأن لفظة الفرض لما كانت في
فائدتها تتعلق بتقدير مقدر ، لم تجز إلا على المكلف ، وإيس كذلك حال
الواجب ، لأن لفظة الفرض لما كانت في فائدتها تفيد في الفعل الحكم المفعول ،
الذى يتميز به من سائر المحسنات التي ليست بواجبة ، فلا يجوز أن تختلف أحوال
الفاعلين فيه .

فإن قيل : إن الواجب أيضا يتعلق بإيجاب موجب ، وذلك لا يصح
فيه تعالى .

قيل له : قد بينا أنه قد يجب من غير إيجاب موجب له ، وإنما يريد بقولنا
في الواجبات المتعلقة بالمكلف ، إنها واجبة بإيجابه تعالى ، أنه فعل له لم يوجبها ،
أو التمسكين من معرفة ذلك ، وأوصح في أحدنا أن يعرف وجوب الواجب من
غير تعريف ، لم يتمتع كونه واجبا عليه ، من غير إيجاب موجب ، فإذا صح عنه
تعالى أن يعلم وجوب الواجب عليه لذاته ، لم يتمتع إطلاق ذلك فيه ، مع المنع من
إطلاق القول بأن موجبا أوجبه . وقد بينا أن الواجب لا يكون واجبا لعله ، وإنما
يجب لوجوه يختص بها ، وأن ذلك يصح في فعل كل فاعل . وبيننا أن الإيجاب
متفصل من كون الواجب واجبا ، فلا يمنع من أحد الأمرين ، لأجل المنع
من الآخر .

فإن قال : فأنتم تقولون في الثواب إنه تفضل من الله سبحانه ، فكيف يصح

أن تقولوا إنه واجب ، واجتماع ما بين الصفتين يستحيل .

(١) في الأصل : لم نأبه ، بدون نبت ، وبإثبات الألف .

قيل له : قد بينا أن وصفنا له بأنه تَفَضَّلَ مجاز ، وإنما أجريناه عليه ، من حيث تفضل بأسبابه ، وإلا فهو في الحقيقة واجب ، لأن المعلوم من حاله ، أنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذم ، كما يستحقه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف ؛ وإنما نقول في جميع ما يجب عليه تعالى إنه تَفَضَّلَ ، على هذا الحد ، لأنه متفضل بأسبابه ، لأنه إذا لم يُخْرِفْ^(١) ومكَّن أمورا لأثواب^(٢) والعوض^(٣) ، فقد تفضل بسببهما ، فصار كأنه متفضل بهما ، كما أن أحدنا إذا تفضل بهبة الثوب ، فكأنه متفضل بشئنه ، إذا باعه الموهوب منه ، متى كان قصده بالهبة تمويض النفع . فإذا صح أن الواجب قد يجب عليه تعالى ، وأنه لا مانع يمنع من إطلاع ذلك فيه ، فيجب ألا تختلف حقيقته في الشاهد والغائب . وليس يجب إذا لم يصح دخول كثير من الواجبات التي قد تجب علينا في أفعاله ، أن يؤثر ذلك في حقيقة الواجب عليه وعلينا ، وذلك لأن ردّ العوض قد يصح وجوبه علينا ، الفعل تقدم ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، ولا يمنع ذلك فيما يصح أن يجب من أفعاله ، أن حقيقته لا تفارق حقيقة الواجب علينا ، كما أنه تعالى قد يحسن بأفعال يستحيل منها الإحسان بثقلها ، كالحياة والقدرة ، ولا يمنع ذلك من حقيقة كونه محسنا ، لا تفارق حقيقته في الواحد منا .

فإذا ثبت ما بيناه ، فيجب — كما لا يصح أن يخرج الواجب من فعله ، عن دخوله في حقيقة الواجب — ألا يصح أن يلحق به ما ليس منه ، حتى يقال إنه تعالى قد نلزمه العطية لنفع الغير ، فإن لم يلزمنا ، فيكون واجبا عليه ، ولا يكون واجبا علينا ، لأن الحد كما يجب فيه الشمول ، فكذلك يتمتع فيه الضم والإلحاق .

(١) في الأصل : يكلف في موضع (تفاد) ؛ والإخلاف : فيه معنى الرد والتمويش .

(٢) تمويش : تكلمه لا وجود لها في الأصل ، ولكن بدلها هي أو مثاقيلها .

فصل

في أن من حق الواجب أن يكون حسنا

قد بينا أن للقبيح حكما يناقض حكم الواجب ، لأنه بأن يفعل يستحق الذم عليه ، والواجب أن يستحق الثم فيه بالآ يفعل ، فلو اجتمعا لأدّى إلى ألا يصح من الفاعل أن ينفر من الذم ، وذلك يوجب بطلان كلتا ^(١) الحقيقتين ، لأن
٥ مالا يصح من الفاعل أن ينفر منه ويتحرر ، لا يستحق به الذم ، ولذلك يسقط الذم عن الفعل بالإلجاء ، وكذلك المدح إما بلغ حاله عنده ألا يعدل عنه ، وإن صح فيه المدول على بعض الوجوه ، فيأن يسقط ذلك إذا لم يصح منه المدول ، أولى ^(٢) .

١٠ واعد ؛ فإن من حق القبيح أن يستحق بنعله الذم ، مع سلامة الحال ؛ ومن حق الواجب أن يستحق به المدح ، وذلك ينشأ في : فمن هذين الوجهين يتنفع كون الفعل واجبا وقبيحا . وإذا انتفى كونه قبيحا ، فيجب كونه حسنا .

فإن قال : جوزوا أن يكون من قبيل ما ليس بحسن ولا قبيح .

١٥ قيل له : بدخوله في أن يكون واجبا ، قد حصل فيه غرض ، ولا بد من أن يكون حسنا إذا لم يكن قبيحا ، لأننا إنما نجوز ما ذكره في الفعل الجاري بحري السهو عنه ، إذا صار وجوده كمدمه ، في أن لا غرض فيه .

فإن قال : امتنع وجوب ما ليس بحسن ، فيجب أن يمتنع أن ثبت فيه وجه

(١) في الأصل : (كلى) . تحريف .

(٢) في الأصل : (أولا) . تحريف .

الوجوب ، لأنه لا يجوز مع حصول وجه الوجوب فيه ، ألا يكون واجبا ، كما لا يجوز مع ثبوت وجه القبح في الفعل ، ألا يكون قبيحا .
 قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح ما قاله شيوخكم رحمهم الله ، في تكليف زيد ، أنه إذا كان مفسدة في تكليف خالد ، ومصلحة في تكليف زيد : إنه تعالى لا يكلف زيدا ، لأنه لو كلفه — ولا يجوز أن يفعل ما هو مفسدة — لأدى ذلك إلى منع اللطف ، لأن هذا التكليف قد حصل فيه وجه الوجوب ، من حيث كان لطفا ، مع حصول وجه القبح فيه ، من حيث كان مفسدة ، وفي هذا إبطال ما ذكرتموه ، من أن ثبوت وجه الوجوب ، يقتضى ثبوت الوجوب لا محالة . ١٠

قيل له : إن هذه المسألة جرت في الكتب على طريقة التقدير ، فلا دلالة فيها على ثبوت مامنعاه .

فإن قال : إنهم لم يقدرُوا ما يستحيل دخوله تحت المقدّر ، لأنهم تكلموا على الأفعال ، وعلى ما يحسن ويحب ، وعلى ما يقبح ، فلو لا صحة ذلك فيما أورده ،^(١) لم يكن للمسألة معنى . وإذا جاز اجتماع وجوه الحسن ووجوه القبح عند الشايخ رحمهم الله — ويقال فيها هذا حاله إنه بالقبح أولى — فهلا جاز منا ما سألناكم عنه ، في ثبوت وجه الوجوب ووجه القبح ؟

قيل له : قد بينا أن وجه القبح ووجه الحسن لا يجوز اجتماعهما ، بل قد بينا

(١) الزوا غائبة على شيوخ المعتزلة الذين سبق ذكرهم . وفي الأصل : (أورده) ولم يسبق له مرجع . ومن شيوخ المعتزلة الذين كتبوا وألّفوا في غائبات المعتزلة أبو الحسن الرماني — انظر ترجمته في معجم الأدباء ، إياقوت .

استحقاق الذم بالقبيح ، ولا يمنع ذلك من كون الفعل واجبا وقبيحا . وقد قال رحمه الله : إن العبد ملجأ إلى ألا يقتل نفسه ، فإن ذلك يتضمن معنى الإيجاب ، لأنه لو دُخِلَ عليه شبهة في ذلك ، لوجب عليه ترك قتل نفسه ، على ما يقوله في الهند الذين يلزمهم ذلك ، لاشبهة الداخلة عليهم ، ويستحقون المدح بألا يفعلوا القتل ، والذم بفعله . وكل ذلك يبين أنه لا يمنع من القول بأن ما يقتل به الإلجاء واجب ، إذا ثبت وجه الوجوب فيه ؛ وأنه إنما يمنع من حكم الذم والمدح لبعض المواضع . وهذا كما يقوله في القبيح : إنه إذا وقع من الملجأ إليه ، فسكانه فعل الملجئ ، والذم يزول عنه لمانع ، وإن كان لا يقع منه إلا قبيحا .

وبعد ، فإن الفعل لا يجوز أن يقتل به الإلجاء ، إلا في أن يفعل ، أو ألا يفعل ، لأن ثبوت الإلجاء إلى الوجهين يستحيل ، فإن صار ملجأ إلى فعله ، فلو لم يفعله لا يستحق الذم ، كما يقوله في الحرب من السبع بالعدو على الشوك ، وإن كان ملجأ إلى ألا يفعله ، فلو فعله لاستحق الذم أو المدح . وقد بينا أن الذي به ينفصل الواجب من غيره ، هو استحقاق الذم بألا يفعل ، وأن / استحقاق المدح على فعله قد يوافقه فيه الندوب ، فلا يدخل تحت الحد الواجب ، وذلك ثابت في العدو على الشوك تخلصا من السبع ، فيجب القضاء بوجوبه ؛ فإن كان المعلوم من حال الملجأ أنه سيفعله لا محالة ، فسكان الواجب إذا اقترن به الإلجاء ، أثر في حكمه ، لا في وجه وجوبه ، كما أن القبيح إذا اقترن به الإلجاء أثر في ذلك ، وكما أن فقد العمل إذا اقترن بالقبيح أثر في حكمه ، لا في قبحه .

فإن قال : فيجب كما جوزتم أن يقيح الفعل بمن لا عقل له ، أن تجوزوا وجوب الفعل عليه ، كما ذكرتم في الملجأ .

قيل له : قد ثبت بالدلائل صحة كلا الأمرين في الملجأ ، فأناسا به ، ولم يثبت

ماسألت علمه فيمن لا عقل له ، وإنما كان كذلك ، لأن وجوب الواجب يقتضى صحة فعله على الوجه الذى وجب ، ولا ينال في الصبي ، ونبال في الملجأ ، وقبح التقيح لا يقتضى في صحة وقوعه المعرفة بحاله ، فذلك صح من للصبي ، كما يصح من الملجأ .

فإن قال : أفليس قد مر في الكتب أنه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجبل ، لكان معذورا ، فكيف يصح ذلك مع قولهم إن الإلجاء آكد من الإيجاب ؟

قيل له : قد بينا أن هذه المسألة إذا كانت مقدرة ، لم تفدح فيما قدمناه ، على أنا لم نقل إن الفعل إذا اقترن به الإلجاء ، فلا بد من كونه واجبا ، وإنما قلنا ذلك فيما ثبت فيه وجه الوجوب ، ولذلك جوزنا كون الفعل قبيحا مع الإلجاء ، متى أردت بأنه آكد من الإيجاب : أنه لا بد من وقوعه من جهة الملجأ ، وأنه في هذا الوجه يزيد على الواجب ، وهذه الصفة شامة في الجميع . وإن أريد بذلك المعنى الذى قدمناه ، من أنه يتضمن ثبوت وجه الوجوب ويزيد عليه ، وهذه الصفة لم تنأث إلا في بعض الإلجاء دون بعض ، والكلام على المعانى دون الألفاظ ، فإذا ترتب في النفس ، فليميز المتكلم بما شاء من العبارات . وهذا أولى مما يتر لاشيخ أبي عبد الله رحمه الله ، في كتاب الأصاح وغيره ، من أن الفعل قد يكون لطفًا ، ولا يكون واجبا ، إذا كان مفددة لبعض المكلفين . ويجب أن يأنول ذلك على ما ذكرناه .

•

١٠

١٥

فصل

في أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله

- قد بينا في أول باب المدل ، أن الفعل الواجب إذا فارق غيره من الأفعال ،
فذلك في أنه يقتضى أنه إنما فارقه لوجه ، كقفارقه شخص لشخص في صحة الفعل ،
فكما يجب هناك القضاء لحال الاختصاص بهما فارق غيره ، فكذلك القول في
• الأفعال ، ولا معتبر باختلاف العبارات ، لأننا نستعمل في الأشخاص ذكر
الأحوال ، وفي الأفعال ذكر الوجوه ، وذلك لا يمنع من صحة ما قدمناه ؛ وإنما
ميزنا بين الأمرين في اللفظ ، لأن الأشخاص قائمة ثابتة ، وما تختص به في حكم
المتجدد فيها ، والأفعال حادثة طارئة ، وما تختص به من المفارقة ، ليس في حكم
ما يتجدد على ثابت ، فمبرنا عنه بذكر الوجوه لهذه القائدة .
- ١٠

- وقد بينا في أول باب المدل أنه لا يجوز في الفعل أن يكون واجبا للأمر ،
ولا لإيجاب الموجب ، إذا أريد به الإلزام بالقول ، أو نصب الدلالة فقط ، وبيننا
أن هذه الأمور أو بعضها يدل على وجوب الواجب ، فأما أن يجب لأجله فحال ،
لأن من حق الدليل أن يكشف عن حال المدلول ، لا أنه يصيره كذلك ، ولذلك
فصلنا بين الدليل والعلة في العالم ، فقائنا إن الدليل على كونه عالما ، غير العلة الموجبة
• لكونه عالما ، وجوزنا في الدليل أن يثبت ولا مداول بأن يبقى ويخرج العالم عن
هذه الصفة ، وأحيانا ذلك في العلة والمعلول . وقد بينا هناك أن وجه الوجوب
ينجب أن يكون ماعند العلم به يُعلم وجوب الفعل ، وذكرنا أن لذلك أصولا في
الفعل ، وأن ماعداه يجب أن يبنى عليها ، نحو علمنا بوجوب رد الوديعة على وجهه ،
ووجوب شكر المذمم على / وجهه ، وقضاء الدين والإعصاف ، وبيننا أن ما يُعلم
- ٢٠

وجوبه بالاستدلال ، فلا بد فيه من دخوله في أصل ضروري على الجملة ، لأنه لما علم بالعقل وجوب التحرر من المضار على وجه مخصوص ، وبين الشرع من حال الشرعيات أنها بهذه العفة ، علمنا وجوبها ، ولذلك يمد الشرع كاشفاً عن الأمور الثابتة في العقل ، غير مخالف لها ، فالذي يجمع الوجوه التي لها يجب الواجب ، ما قدمناه ، وهو ما عند العلم به لم يعلم وجوب الواجب ، ثم ينقسم ، سنذكرها ^(١) من بعد .

واعلم أن أكثر اختلاف في الأصاح ، يدخل في هذا الفصل ، لأنهم جعلوا ما ليس بوجه للوجوب وجهاً له ، ومنعاً منه ، وجعلوا في كثير من مسائلهم ما هو وجه الوجوب ، ليس بوجه له ، وخالفناهم فيه ؛ وفي كثير من مسائلهم أثبتوا وجه الوجوب في القبيح ، وخالفناهم فيه ، فإنما أنوا فيما ارتكبوه ، للفاظ في هذه الأصول ، لأنهم جعلوا انتفاع المظن وأن لا ضرر على المعطى ، وجه الوجوب ، فوجبوه ، وجعلوا كون الفعل ثواباً إلى غير ذلك ، خارجاً عن أن يكون واجباً لما يجب لأجله ، فوجبوه لأهذا الوجه ؛ وقالوا في العقاب إنه واجب ، وخطبوا ما يجب للفعل من الحقوق ، بما يجب على الفاعل ولم يميزوه ؛ وقالوا في الفعل الذي يكفر عنده المكافئ الواحد ؛ إنه يجب إذا أمر عنده جماعة ، ولم يدخلوه في جملة القبيح . فأكثر الكلام يقع بيننا وبينهم في هذا الفصل ، وإن اتصل الكلام بفروع وعبارات سنذكر جملها .

فالواجب إحكام الكلام في وجه الوجوب ، وتمييزه مما ليس بوجه له ، فإنه الأصل في هذا الباب .

(١) — سنذكرها : كتاب الأصول . وأما . مطلق . له . (أقساماً) بعد قوله (ثم ينقسم) .

فصل

في حصر وجوه الواجبات

- اعلم أن الواجب على ضربين : أحدهما يجب على القادر لأمرٍ يخصه ، والثاني يجب عليه لحق الغير . فما يجب لأمرٍ يخصه هو الذي يصح في العباد ، كرد الوديعة وقضاء الدين ، وشكر النعم ، والأطاف العقابية والسمعية . وقد تقدم بيان ذلك من قبل . وليس لهذا الوجه مدخل فيما نحتاج أن نكلم به أصحاب الأصلح . والثاني هو الذي يصح في القديم سبحانه في العباد . فالواجب يقتضي ^(١) القول فيه . ولا يجب عندنا لحق الغير الفعل ، لصفة ترجع إلى الفاعل أو المفعول به البتة ، وإنما يجب ذلك عند حدوث أسباب تقتضيه ، كما نقوله في رد الوديعة ، وقضاء الدين ، والإنصاف . والذي نقوله في ذلك لا يخالف القوم فيه ، وإنما الخلاف في الوجه الآخر ، وهو وجوب الفعل من حيث يختص المفعول به ، لكونه نفعا له محضا ، والفاعل بالآل بضره ذلك إذا فعل ، ولا ينفعه إذا منع . وسنبين من بعد القول في ذلك .

فصل

- في بيان الوجوه التي تجب عليها المنافع والمضار ، وما لا تجب عليها ، وما يتصل بذلك

اعلم أنه لا يلزم القادر النفع المحض ، لا في نفسه ولا في غيره ، وإنما يلزمه إيصال النفع إلى غيره ، على جهة الإنصاف ، إذا تقدم سببه ، على ما قدمناه ؛ فأما

(١) في الأصل : (يقتضي القول) .

من حيث كان الفعل نفعا ، فغير جائز أن يجب أصلا ؛ وأما الضرر الجرد ، فمن حيث كان ضررا ، يلزمه التحرز منه في نفسه ، ولا يلزمه أن يدفعه عن غيره ، إلا أن يتضمن دفعه عن غيره زوال المصرة عن نفسه ، فهو من الباب الذي يلزم الإنسان في نفسه ، ولا يلزم في غيره ، وهذا الضرر المحض يجب أن يعتبر ، فإن كان حاضرا أو في حكم الحاضر ، وعظيما ، وأن القادر مُلجأ إلى دفعه بالفعل ، وإن كان فيه سبب مَصْرَة ، فإن كان بخلاف ذلك ، فهو داخل في الواجب ، خارج عن طريقة الإلجاء ، وإنما يكون كذلك متى تقارب حال المدفوع وما تدفع به ، واشتبه الحال فيهما ، أو كان / المدفوع غائبا ، أو في حكم الغائب ، فأما كونه ضررا محضا ، فإنه يقتضى قبضه ، كما أن كونه نفعا صرفا يقتضى حسنه متى عرَى من سائر جهات التمتع . وكما يجب في دفع الضرر أن ينقسم إلى ما ذكرناه ، فكذلك تناول النفع ، لأنه متى صح أن يتناول من غير مصرة ، فاقدر مُلجأ إليه ، فإن لم يصح تناوله إلا بغيره^(١) ، فاعتبر حاله : فإن كان ما يُنال به لا يُمتدّ بما فيه من الضرر والمشقة ، فالإلجاء^(٢) قائم ، وإن كان يمتدّ بما فيه من المصرة ، فاقدر^(٣) لا يكون ملجأ إلى تناوله ، وذلك نحو تناول ألف دينار ، مع الحاجة لقيام أو قعود ، وقد عرفنا أن المشقة التي فيها لا يُمتدّ بها في اقتران الإلجاء ، بل لا بد في القادر من أن يكون مُلجأ إلى تناوله من دون فعل سواه .

وقد علل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك ، بأن قال : إنه متى لم يفعل القيام لتناول الألف ، فلا بد من غم يلحقه بقصد الألف ، وإذا تناوله زال ذلك الغم ، ومعلوم من حال الغم أنه أعظم تأثيرا من قيامه أو قعوده ، فيصير كأنه دافع لمصرة

(١) و الأصل : (لغيره)

(٢) و الأصل : (والإلجاء قائم) بالواو ، مع أن الجملة في جواب الشرط ، وهو يقتضى افتاء .

(٣) و الأصل : (والقادر) بالواو ، وهو كالتى قبله .

زائدة عن نفسه ، بمضرة -بيرة ، ومتى دُفع القادر إلى قَدَرين من المضرة ، لا بد من أحدهما ، وأحدهما أعظم ، فلا بد من أن يفعل الأدون ، وهذا وإن كان صحيحاً فقد يُعترض بأن يقال : إن القادر قد يكون مُلجأً متى عرف حال الدنانير ، وموقعها في النفع ، وحال القيام والقعود ، وإن لم يفكر في غيرها ، فيجب صرف الإلجاء إلى هذا الوجه الظاهر ، دون ما حكيناه عنه رحمه الله .

•

فأما الفعل إذا أدى إلى نفع ، وهو بنفسه يقع ، فهو داخل في الإلجاء ، فإذا كان مما يشق ويضّر ، وليس فيه إلا أنه يؤدي إلى نفع : فإن كان النفع عظيماً حاضراً ، فقد ثبت الحال فيه ، وإن كان بخلافه فالفعل غير واجب ؛ ثم ننظر فيه : فإن كان النفع الذي يؤدي إليه عظيماً ، كان الفعل مستحباً يستحق المدح به ، وذلك كالتواقل التي تؤدي إلى الثواب ، إذا كان له وجه زائد على حسنة ، فأما إذا كان حسناً فقط ، فإنه داخل في باب المباح ، نحو التسكيب ، وإن أدى إلى الأرباح العظيمة ، فهو مُنجأ إلى ذلك ، ومتى لم تكن الحال هذه ، فهو واجب ، على ما نقوله في الواجبات ، لأنها تؤدي إلى الثواب . والإخلال بها إلى العقاب ، فإن كان الفعل يؤدي إلى ذلك بواسطة ، فالحال فيه لا تتغير ، فإن كان كلاً بعد من النفع الذي يقتضيه ، كان أبعد من الإلجاء^(١) .

١٥

فأما إن كان الفعل يؤدي إلى نفع وضرر ، فلا بد من اعتبارهما : فإن كان الضرر أكبر صار كأنه لا يؤدي إلى نفع فيما قدمناه من الأحكام ، وإن كان النفع أكثر ، صار كأنه لا ضرر هناك فيما بيناه من قبل ، وإن اشتبه الحال فيهما ، فطريقه الاجتهاد والظن ، على ما نعرفه من أحوال العقلاء ، إذا دُفعوا إلى ما هذه حاله ،

(١) وهنا أيضاً ترك المؤلف جواب الشرط ، التمسكاً على طوره من المقام ، أي (فليس بواجب) .

ولا بد من أن تعتبر في أن الحكم النفع ، ما في الفعل من المشقة ، وما في الأمر الذي يؤدي إليه من الضرر ، بتجموعهما ، فإن كان النفع زائدا عندهما ^(١) ، كان الحكم له .

واعلم أن ما يوصله الإنسان إلى من يجري مجراه ، بمنزلة ما يفعله بنفسه ، في الأحكام التي قدمناها .

وذلك لأنه إذا كان له سروره العظيم بإيصال النفع إلى ولده ، صح أن يلجأ إلى ذلك ، وإذا كان عليه الغم للعظيم بما يناله من الضرر العظيم ، فأمكنه دفعه ، فكفيل . وإذا كان الغم الذي يلحقه مما لا يبلغ حده الإلجاء ، فقد يجوز أن يجب عليه دفع ذلك عن ولده ، من حيث يتضمن إزالة الغم [عن ^(٢)] نفسه ، وقد يجوز أن يخصه فيما يفعله بولده ، فرق في كثير من الفروع ، وقد نهينا على الجمل من هذا الباب ، وقد تقدم تفصيل كثير منه في باب ^(٣) الآلام .

وحصل من هذه الجملة : أنه لا يجب على المرء أن يفعل فعلا يتعلق بغيره ، لأجل المنافع والمضار البتة ، وأنه إنما يلزمه ذلك في ولده ، لأنه كما تقرر عليه نفع أو دفع ضرر ، فكذلك يعود على نفسه ، بإزالة الغم والضرر ، ولولا ذلك لما وجب ، فإذا كان القادر ممن لا تجوز عليه المضار والغموم ، فخير جائز أن يجب عليه إيصال النفع إلى غيره ، دون أن يكون مستحقا له ، بعمل أو ما يجري مجراه ، على ما نقوله في التواب والأعواض .

(١) عندهما : أي عند المشقة في الفعل ، والضرر و الأمر .

(٢) (عن) ساقطة من الأصل .

(٣) في الأصل : (الآلام) ، ثم حذف . وباب الآلام سيحى . و غير هذا الخ .

فصل يتصل بذلك

فإن سأل سائل / فقال : ما أنكرتم في كل ما ذكرتم من الواجبات : أنه يجب لوجه واحد ، وعلى طريقة واحدة ، وأن وجوه الواجبات لا تختلف ، بل ليست تجب إلا لوجه واحد ، وذلك لأن ما يلزم للكلف ، إنما يجب لأجل النفع الذي يستحقه به ، فإذا لزمته التوبة ، فإنما تلزم لما يجري مجرى النفع ، وهو دفع الضرر ، ومتى لزمته الشرائع ، فعلى هذه الطريقة تلزم الأنطاف منها ، وتنبج المفسدة ، فيلزم تركه .

وكذلك القول فيما يجب لطلب صلاح الدنيا ، أنه إنما يجب على هذين الوجهين ، فإذا وجب الفعل لما فيه من النفع ، ولا وجه يثبت في وجوبه سواء ، ففي ذلك حجة ما يقوله أصحاب الأصلح ، من أنه يجب إيصال النفع إلى الغير ، في الشاهد والغائب ، ما لم تعرض فيه مَضَرَّة تلحق الفاعل ، لأنه [إن]^(١) كان ممن يَشُقُّ عليه ذلك كان الحكم للضرر ، فإن كان مما ينتفع بالنفع ، فلا بد من أن يَعمَ بالبذل ، فيكون الحكم له ، فأما إذا عَرَى عن ذلك ، فلا بد من وجوبه ؛ كما إذا عرى الفعل من جهات القبيح ، فلا بد من حسنه ، إذا فعله العالم بحاله ، وهذا ١٥ بنقض قولكم إن رد الوديعة يجب ، لأنه رد الوديعة ، وكذلك القول في قضاء الدين ، والإنصاف ، وشكر النعمة ، إلى غير ذلك مما قدمت ذكره ؛ ولأن جميع ذلك يجب لوجه واحد ، فلا معنى لما تذكرون من القسمة في هذا الباب ، فـكان النفع من حقه أن يكون واجبا على القادر متى أمكنه فعله ، متى خلاص كونه نفعاً ، فإذا لم يخلص واقترب به للمضرة ، فلا بد من اعتبار المقادير في ذلك ،

(١) (إن) — انطلة من الأصل .

ودخول الاجتهاد فيه ، فأما إذا تجرد فليس إلا القول بوجوبه ، لكن القادر لا بد من أن يرجح نفسه على غيره ، فيما يقدر عليه من النفع ، إذا كان ممن يجوز عليه المنافع والمضار ، فكذلك لا يلزمه نفع غيره بمشقة تالحقه ، أو تفويت نفع ، فأما إذا زالا جميعا ، فقد وجب أن ينفع غيره ، كما يلزمه أن ينفع نفسه ، ومتى كان القادر ممن لا تجوز عليه المضار والمنافع ، فليس يشينه الحال فيما يقدر عليه من النفع ، بل الواجب القضاء بزمه له ، لأنه نفع مجرد ، لا يشوبه ما يؤثر في وجوبه ، ومتى قدر القادر على نفع هو مضرة ، فلا بد من أن نعتبر فيه أحد أمرين : إما أن يكون الحكم للنفع ، فيثبت الوجوب ، أو للمضرة ، فيسقط وجوبه ؛ أو يكون الحكم للأغلب منهما ، فإن كان الأغلب النفع ، يكون الحكم له ، وإن كان المضرة فالحكم له ، ولذلك قلنا إن تدبير الحكم يجري على هذه الطريقة في عبادته ، فيفعل الصالح بهم ، فإن لم يتم فيما يفعله أن يفرد بكونه صلاحا ، فلا بد من أن نعتبر الأعم والأغلب ، على ما نعرفه من حال الشاهد في تدبير الإنسان أولاده ، وكذلك تبين استقامة الفروع على الأصل الذي أئتمناكم ، فإجابا ؟

اعلم أن الوجه الذي له يجب الواجب ، غير الوجه الذي له يحسن من الموجب ، وقد بينا من قبل أن الإيجاب فعل الموجب ، والواجب فعل المكلف الذي أوجب عليه ، وألزم ، وأحدهما منفصل من الآخر ، فلا يمتنع اختلاف حكميهما ، بل الواجب في كل واحد منهما أن يعتبر بنفسه .

وبينا أن تماق أحدهما بالآخر ، ليس بأكثر من تعلق الدفع بالآخر ، فكمما قد يجب على القادر المكروه دفع ماله إلى المكروه ، ويقبح من المكروه الأخذ ، فكذلك لا يمتنع أن يحسن الإيجاب ، لوجه سوى الوجه الذي له يجب الواجب

له ، وقد بينا من قبل أن وجه الوجوب يعتبر ، بأن يعلم وجوب الفعل ، متى علمه عليه ، على جملة أو تفصيل ، ومتى لم يعلمه عليه لم يعلم وجوبه ، وبيننا أنه في بابہ بمنزلة الوجه الذي له بقبج الفعل ، في أن من علمه عليه علم قبجه ، ومن لم يعلمه عليه لم يعلمه كذلك ، فإذا صح ذلك بما قدمناه من قبل ، وبيننا أن القادر منا متى علم كون الفعل رد الودیعة مع المطالبة وسلامة الأحوال ، علم وجوبه عليه كذلك . ٥
فتى علم الاستدانة المتقدمة ، مع المطالبة والتسكن ، علم وجوب القضاء ، ومتى علم موقع النعمة عليه مع سلامة الأحوال ، علم وجوب الشكر عليه ، كما أنه متى علم أن الفعل يدفع به مضرة عن نفسه ، علم وجوبه ، فيجب في كل وجه من ذلك ، وإن اختلف أن يكون هو المؤثر في وجوب الفعل ، لالة التي ذكرناها .

فإن قال : أليس لولا الثواب الذي يستحقه ما كان يجب عليه كل ذلك ؟ ١٠
قيل له : إن استحقاق الثواب هو الذي يحسن لأجله الإيجاب من جهة القديم تعالى ، لأنه إذا أزم العبد ما يشق ، فقد تضمن ما يخرج عن أن يكون في حكم الظلم ، ولا يصح ذلك إلا بالثواب ، لأنه لا يستحق على الواجبات إلا النفع الذي هذا حاله ، كما أنه إذا فعل في العبد الألم ، فقد تضمن ما يخرج به عن كونه ظلما من العوض ، ولا يجب إذا كان الثواب هو الوجه في حسن الإيجاب ، أن يكون هو الوجه في وجوب الفعل ، يبين ذلك أنه إن لم يعرف الثواب ، فقد يعرف وجوب رد الودیعة ، وقضاء الدين ، بل من جحد ذلك من الملحة يعرف وجوبهما ، فكيف يصح أن يقال إنه الوجه في وجوبهما ؟

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن من حق الثواب ألا يستحق إلا على فعل واجب أو نذب ، فلو كان الواجب يجب لأجله ، لكان النذب أيضا ٢٠ يجب لأجله .

وقال رحمه الله : إذا كان لا يُستحق إلا على واجب هذين ، فلو صار الواجب واجبا لأحده ، وهو لا يُستحق إلا والفعل واجب ، لثملق كل واحد منهما بالآخر ، ولأدى إلى نفي الوجوب والثواب جميعا .

فإن قال : إن قضاء الدين يجب ، لانتفاعه بالاستدانة المتقدمة .

٩ قيل له : كان يجب لو اقترض منه الدينار وضيعة ، ألا يلزمه القضاء ، لأنه لم ينتفع به ، وكان يجب أن يكون وجوبه بحسب انتفاعه ، حتى إذا اقترض ديناراً من زيد مع الفقر ، فكثرت انتفاعه به ، واقترض من آخر مع الغنى ، وقل انتفاعه به ، أن يكون ما يلزمه من القضاء لأحدهما أكثر مما يلزمه للآخر ، وكان يجب ألا يلزمه هذا الباب إلا في الاستدانة ، وقد علمنا أنه قد يلزمه وإن أحرق ثوب غيره من غير نفع يصل بذلك إليه . ١٠

فإن قال : هلا قلتم إنه إنما يلزمه القضاء للنفع الذي هو المدح ، وحسن الأحذوثة ؟

١١ قيل له : [لا^(١)] لأن هذا القول يوجب أن يكون التفصيل كقضاء الدين ، لثبوت هذين فيه ، وكان يجب فيمن لا يفكر في المدح وطيب الذكر ، ألا يلزمه قضاء الدين ، بل كان يجب أن يختلف وجوبه بحسب اختلاف ما تؤمله من هذين الأمرين ، فإذا لم يصح لما قدمناه أن يجب قضاء الدين للثواب ، ولا لنفع متقدم ، ولا لنفع مقارن ، فليس إلا ما قدمناه من أن وجه وجوبه كونه قضاء الدين . ١٢

وعن ذلك ثبت أن رد الوديعة إنما يجب لكونه كذلك ، وكذلك شكر النعم ، فلهذه الجلة قلنا : إنه تعالى لو لم يُبَيِّن المكلف ، لم يخرج ذلك من أن يكون ٢٠

(١) (لا) : ليست في الأصل ، وبها : فتح الكلام .

واجبا ، وإنما يكون خلا بواجب عليه ، أو مكلفا على وجه يقبح ، تعالى الله عن ذلك ، ولذلك قلنا إن أحدنا لو لم تلحقه المشقة ، لكان لا يمتنع وجوب الإنصاف عليه ، وإن لم يستحق الثواب عليه .

فإن قال : ألسن تقولون في الشرعيات إنها تجب لأجل الثواب والنفع ، وما ذكرتموه قائم فيها ؟

قيل له : لسن تقول بما ذكرته ، بل نقول فيها إنها تجب لكونها لطفا ومصلحة ، فيضمن ذلك دفع مضرة ، لأنه متى لم تنفع أخل بالواجبات العقلية ، فاستحق العقاب ، وهذا وجه وجوبها دون ما قدرته .

وحصل من هذه الجملة : أنه لا يجب على المرء أن يفعل فعلا لأنه نفع ألبته ، على الضد مما سأل السائل عنه . فإن وصفوا هذا الوجه ، مع أنهم قد عقولوه ، ١٠ وميزوا بينه وبين اختلاف النفع ، بأنه نفي في الحقيقة ، من حيث يضمن دفع الضرر ، على الوجه الذي ذكرناه ، صار الخلاف بيننا وبينهم في الاسم ، لأننا لا نمتنع من وجوب ما هذا حاله .

وعلى هذا الحد نوجب التوبة والتحرز من سائر المضار ، لكننا لا نعدم نفعاً ، لما دللنا عليه في باب الآلام ، لأنه لو كان نفعاً ، لوجب فيمن أخرج غيره ١٥ إلى دفع الضرر عن نفسه ، أن يكون متفضلاً عليه ، وقد عرفنا بطلان ذلك ، وسقط بهذه الجملة ما سأل السائل عنه ، لأن ما أورده من التفريع بناء على أصل وضعه ، وقد بينا فسادَه ، وفي فسادَه فساد فروعَه ، وإن كنا سببين من بعد بطلان ذلك في مواضعه . وإذا ثبت أن الواجب وجوهاً يجب لأجلها ، وقد صح ما ذكرناه من القسمة ، وإنما يجب أن ننظر : هل يدخل في جملة هذه الوجوه ٢٠ ما ذهب القوم إليه ، من أن كل ما كان نفعاً وصالحاً ، فواجب على القادر أن

يفعله ، إذا لم يضره الإعطاء ، ولم ينفعه المنع ، حتى تحصل صفة الفاعل والمفعول به داخله فيما له يجب الواجب ؛ فإن صح ما نقوله في هذا المكان ، بطل كل ما يبنى عليه ، ولذلك يجب أن تشتد العناية بهذا الأصل دون ما عداه ، لكنه لا بد من بيان حقائق الألفاظ التي يكثر استعمالها في هذا الباب ، لئلا تصير شبهة ، ولنعرف الغرض بها .

ونحن نورها الآن ، ثم نذكر الكلام في الأصل .

فصل

في بيان حقيقة وصف الفعل بأنه نفع ، ولذة ، وسرور ،

وصلاح ، وأصلح

١٠ قد بينا أن الواحد منا يفصل باضطراب بين أن يلتذ بما يقاله ، وبين أن يألم به ، أو يدركه ، مع خلوه من الأمرين ، فوصفنا ما يادراكه بـ *يَلْتَذِ* بأنه لذة ، و *وَرِيسًا* نُعْبِرُ^١ بذلك عن البلادة التي هي الصفة الراجعة إليه^٢ ، وذلك بمنزلة ما نقوله في العلم إنه قد يذكر ويراد به ما به يكون عالما ، وقد يذكر ويراد به كونه عالما ، نحو قولهم : *عِلِمُ* فلان بالنحو أقوى من علمه باللغة ، لأن المقصد بذلك حاله وما هو عليه ، دون نفس المعنى ، وعلى هذا الوجه تأولنا قوله سبحانه (*قُلْ أَنْزَلَهُ بِرَبِّهِ*) وقد علمنا أنه لا يكون ملتذا إلا بأن يدرك ما يشتهي ، فخلشهوة مدخل في تصحيح ذلك ، لا أنها هي اللذة ، فإن وصفت بذلك فعلى جهة المجاز ، وقد بينا أنه قد يلتذ بأمر يحدث في جسمه ، فيسمى لذة ، و *يَلْتَذِ* بالأمور المدركة ، التي هي المناظر والمسوعات وغيرها ، ولا بوصف بذلك ، وكل ذلك يدخل تحت الالتذاد .

(١ - ١) عبارة الأصل هنا : (ورِيسًا يمر عن ذلك عن البلادة الذي هو الصفة الراجعة إليه) .

فأما السرور فهو تصور هذه اللذة إليه ، أو إلى من يجري مجراه ، مع الظن لذلك أو العلم ، لأن من هذا حاله ، فلا بد أن يكون مسرورا ، ومن ليس هذا حاله ، لم يكن كذلك ، ولذلك جعلنا السرور تابعا للذة ، وأحلنا السرور على من يستحيل عليه اللذة ، وقلنا إنه تعالى إذا استجالت الشهوة عليه ، لم يصح أن يلتذ ، وإذا استحال ذلك فيه ، استحال عليه الفرح والسرور .

فأما النفع فهو عبارة عن هذين ، أو ما يؤدي إليهما ، فهو أعم منهما ، لأنه قد ينتفع أحدهما بما يضره ، إذا كان مؤديا إلى لذات ومساكن .

وعلى هذا الوجه نصف الطاعات بأنها منافع ، بل نعدّها في أجلّ المنافع ، وإن كانت تشق ، من حيث تؤدي إلى الثواب . وعلى هذا الوجه نصف التكسب بالأفعال الشاقة ، والمعالجة بالأمور المؤلمة بذلك ، من حيث يؤديان إلى اللذة والسرور وما يجري مجراهما . وقد يدخل في ذلك الأمور المصححة أو المكننة منهما ، ولذلك قلنا إن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر ، نفع في الحقيقة ، من حيث يصح اجتلاب الثواب ، ويصح التوصل عنده إليه . وكذلك نقول في إطعام الفير الطيب إذا كان مسموما : إنه ليس بنفع ، لأنه يُعقّب ضررا عظيما ، فلا بد في النفع من أن يكون لذة أو سرورا ، أو مؤديا إليهما بوجه من الوجوه ، من غير أن يعقّب مضرة أزيد من ذلك .

فأما دفع الضرر فقد يسمى نفعاً ، لما يحصل فيه من السرور ، فيكون داخلا فيما قدمناه من الخلد ، ومتى لم يحصل فيه إلا دفع الضرر فقط ، فإنما يوصف بذلك على جهة المجاز ، وإن كان قد يمر في الكتب عند ذكر النفع ، ضم^(١) هذا الوجه إلى

(١) في الأصل : (ضمن) . ولعله تحريف عما أئتمناه .

ماقدمناه ، فيقال : ما يؤدى إلى دفع الضرر نفع ، كما أن ما يؤدى إلى اللذة والسرور هو نفع .

فأما الصلاح فهو النفع الذى فسرناه ، فهما / عبارتان عن معنى واحد .
يبين ذلك : أن كل ما عُمِلَ نفعاً ، عُمِلَ صلاحاً ، وما لم يُعْمَلْ نفعاً لم يُعْمَلْ صلاحاً ، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه ، فذلك لا يقال فى الشيء . إنه صلاح للجماد والميت ، ولا يستعمل ذلك فى القديم سبحانه ، ولذلك يضاف الصلاح إلى من يصلح به ، على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به ، فيقال فى الشيء : إنه صلاح لزيد ، ونفع له ، وإنه أصلح له وأنفع ، ولذلك يصح فى كونه صلاحاً التزايد والتفاضل ، على الحد الذى يجوز فى كونه نفعاً ، فكما يقال فى الأمر إنه نفع لزيد ، فكذا يقال إنه أصلح له . ١٠

فإن قال : كيف يصح ما ذكرتم ونحن نقول إن الصلاح هو الصواب ، والحسن والحكمة ، وإنما يوصف النفع الذى قدمتم ذكره بذلك ، من حيث كان صواباً ، لا من حيث كان مؤدياً إلى لذة وسرور ، ولو كان قبيحاً داخلاً فى السقّة ، بأنه صلاح ؟ وعلى هذا الوجه يقال فى الشيء : بأنه صلاح لزيد ، وصواب فى تدبيره ، ويقال إن هذا الشيء أصوب من هذا الشيء . كما يقال إنه أصلح منه ، ١٥
وذلك يقال فى العايل إن شربه الدرء أصوب له وأصلح ، ولو كان المراد بالصلاح ما ذكرتم ، لم يصح ما قلناه .

قيل له : إنا قد عرفنا للأفعال هاتين الصفتين : إحداهما كونه نفعاً على ما قدمناه ، والأخرى كونه حسناً وصواباً ، والمخالفة إنما وقعت فى أن قولنا صلاح وضع^(١) ،

(١) وضع : يريد أنه اصطلاح ماس بأصوات الكلام .

لأنهما في الحقيقة ، فهو كلام في العبارة^(١) لا في المعنى ، وقد بينا من قبل ما يدل على أن حقيقته ، وحقيقة النفع واحدة ، بالوجوه التي قدمنا ذكرها .

- فأما ما ذكرته في سؤالك ، فإنه يقوى ما قدمناه ، لأنه لا يطرأ في الصواب ، كاطراد في المنافع ، لأن الصواب لا يستعمل مضافا ، إلا إذا كان نفعاً ، فأما إذا انفرد عن ذلك ، فإنه غير مستعمل فيه ، ولذلك لا يقال صواب لزبد ، كما يقال صلاح له ونفع ، إلا إذا أريد به معنى النفع ، ولا يستعمل في الصواب التزايد والمبالغة ، من حيث ثبت أن الحسن لا يقع في الحقيقة فيه تزايد ، فكما لا يقال في حُسن إنه أحسن من غيره ، ويراد به في حقيقة الحسن ، فكذلك لا يقال في الصلاح ، ويستعمل ذلك في الصلاح على وجه الاطراد ؛ وإنما يقال أَصَوَّبُ في الشيء إذا أريد به معنى الصلاح ، على ما ذكرته في شرب
- ١٠ الدواء وما شاكله .

فإن قال : فيجب على هذا أن يجوز كون الشيء صلاحاً وإن كان قبيحاً ، إن لم تكن حقيقته أنه صواب وحسن .

- قيل له : كذلك نقول ، ألا ترى أن أحدنا لو كان معه طعام طيب ، وهو محتاج إلى تناوله لشدة الجوع ، فأثر غيره عليه ، بمن لا حاجة به في الحال إليه ، لقليل فيما يفعله إنه صلاح ، وإن لم يكن حسناً ولا صواباً ، وإنه تعالى [لو]^(٢) أناب من لا يستحق الثواب ، وأعطاه درجة الأنبياء ، لكان ذلك صلاحاً له ، وإن كان الفعل قبيحاً ؛ ولو أن أحدنا عند وجوب رد الوديعة عليه ، تشاغل بالإحسان إلى غيره ، لكان مافعله صلاحاً وإن لم يكن حسناً ولا صواباً ، كما يكون ذلك نفعاً ، وإن لم يكن حكمة وصواباً .
- ٢٠

(١) ر الأصل : (ولا في المعنى) والواو زائدة من الناصح . (٢) (لو) : ساطعة من الأصل .

واعلم أن الذي ذكرناه ليكشف^(١) عن التعلق بهذه اللفظة ، لا يحدى نفعا للمخالف ، لأنه كلام في عبارة ، ولا تصحح المعاني بالألفاظ ، بل يجب أن تثبت بأدلتها ، ثم يُعبر عنها بما يختاره للتكلم ، فتى قالوا إن الأصلح واجب ، لأنه أصلح ، وجب موافقتهم ، فيقال لهم : أتمنون بذلك أن النفع واجب على القديم تعالى ، ونمنون بذلك أن الصواب والحكمة واجب عليه ؟ ثم يقع الكلام في المعنى بحسب ما يُعقل من مرادهم ، فسوالا أسلم لهم في هذه اللفظة ما ادعوها من الحقيقة ، أم لم يُسلم في بيان ما يجب بيانه في هذا الباب ، لكن هذه اللفظة لما كثر استعمالها في هذا الباب ، تكلفنا ذكر حقيقتها .

فإن قال : أفلسم قد عبرتم عن الألفاظ بأنها مصالح ، وقلم في الصلاة لأنها أصلح للمكلف ، وقلم إن الأصلح فيما يتعلق بالتكليف واجب على القديم سبحانه ، فإذا لم يصح أن يراد بذلك النفع ، فملا ذلك على أن حقيقة الصلاح ما قلناه ؟

قيل له : قد بينا في / باب الأصلح مقصدنا بهذه اللفظة ، وأنا لا نريد بها ما يجري مجرى المبالغة ، بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطبع^(٢) المكلف عنده منه ، فوضعنا قولنا (أصلح) موضع قولنا أولى الأشياء بأن يختار المكلف ما كلف عنده ، فكما لا يقال بذلك النفع ، فكذلك إذا قلنا فيه (أصلح) ، وبيننا أن تحت قولنا (أصلح) فوائد ، لا تحصل بقولنا إنه صلاح ، فلذلك عبرنا بهذه العبارة ، وإن كانت هذه اللفظة فيما استعملناها مستتارة ، وإن كانت بالاصطلاح قد صارت في هذا الوجه كأنها حقيقة ، فقد بطل الاعتراض بذكرها .

(١) اللام : ساقطة من الأصل .

(٢) في الأصل (يصنع) ، ونظن أنها عروبة عن (يطبع) بالياء لا بالباء .

فصل

في بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة ، وإحسان ، وتفضل ، وما يتصل به أيضا

يوصف النفع بأنه نعمة ، متى جمع إلى كونه نفعاً أن يكون فاعله موصلاً له إلى غيره ، قاصداً به الإحسان إليه ، على وجه يحسن عليه ، فكل نفع اختص بذلك فهو نعمة ، فما خرج عن هذه الصفات لا يوصف بذلك ، تبين ما قلناه ، أنه •
يأبصاه النفع إلى نفسه لا يكون منمعا ، وكذلك متى أوصل النفع إلى ولده ، لئله فيه من السرور . ولو^(١) أوصله على طريقة الخلدية فلا استدراج إلى الفساد ، لم يكن نعمة ، ولو أنه أوصله على وجه يقيح عليه ، لم يكن نعمة ، فلذلك ضمنا إلى كونه نفعاً ، ما ذكرناه من الشروط في كونه نعمة .

- ١٠ فاختلف شيخنا رحمهم الله في الشرط الآخر ، ففهم من بقول : قد يكون نعمة ، وإن كان قبيحا ، لأنه في حال وجوب قضاء الدين عليه مضيقا ، لو أطمع جائعا ، لكان منمعا عليه ، وإن كان مافعه في حكم اللانع لما لزمه ، ولو أنه تعالى تفضل بمثل مقادير الثواب ، لكان منمعا . قال : ولا يجب إذا كان منمعا بذلك ، أن يكون مستحقا للمدح ، بل يستحق الذم عليه ، وإن كان قد يستحق الشكر من حيث كان مافعه نعمة ، لأن الشكر في استحقاقه على الفعل لا يتنافى الذم ،
١٥ ولذلك صح في الكافر أن يستحق الشكر على نعمه ، وإن استحق الذم على قبيح فعله ، فإذا لم يتناف ذلك ، فكذلك لا يتنافى في الفعل الواحد أن يستحق به الذم من حيث كان قبيحا ، والشكر من حيث كان نعمة ، وقد مر في كلام شيخنا أبي هاشم رحمه الله ما يدل على ذلك ، وإن كان الأظهر في كتبه ، ما اختاره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، وهو اشتراط كونه حسنا ، ليسكون نعمة ، واعتل في ذلك

(١) في الأصل (أو) .

بأنَّ من حق القبيح ألا يجوز أن يستحق به الشكر ، لأن الشكر يتضمن ضربا من التعظيم ، فلو استُحقَّ بالقبيح ، لكان قد استحقَّ به ذلك التعظيم ، وقد عرفنا أن ذلك لا يصح . ويُنَّ أن^(١) الكافر وإن استحقَّ الشكر ، فإنما استحقَّه على الفعل الذى حَسُنَ منه ، دون الكفر الذى هو كفر ومعصية ، فأما استحقاق الذم والشكر على فعل واحد فلا يصح .

واعلم أن الشكر قد يُستحقَّ على فعل ، وقد يُستحقَّ لا على فعل ، وكذلك النعم قد يكون منمعا بفعل معين ، وقد يكون منمعا لا بفعل .

يبيِّن ذلك أنه تعالى لو لم يفعل العقاب بالمعاقب لكان منمعا ، وإن لم يكن هناك فعل كما يكون منمعا بالتفضل الذى هو فعل ، وقد يكون أحدا منمعا على الغير بآلا يطالبه بالدين ، وإن لم يكن هناك فعل ؛ فإذا صحت هذه الجملة ، لم يمنع فيهن يقال أطعمَ الجائعَ فى حال لزمه فيها ردَّ ودبعة ، أو قضاء دين ، أنه يكون منمعا ، لا بالفعل الذى فعله ، لكن من حيث وصلَ من قبله النفع إلى غيره .

يُبين ما قلناه أن من أمر غلامه بإطعام الجائع ، يكون منمعا دون الغلام ، وإن كان الفعل له ، لما كان التخليك من قبله . فإذا صحت هذه الجملة ، فالواجب أن يبنى ما سأل عنه عليه ، فى كل موضع يقبح الفعل فيه^(٢) : أن الفاعل منم ، لا من حيث فعل ذلك ، لكن لوصول النفع من قبله إلى غيره ، لأن ذلك لو وصل لا بفعل ، لكان بمنزلة أن يصل بفعل ، ويستحق الشكر لا على القبيح ، لكنه يستحقه للوجه الذى ذكرناه ، وكل موضع حصل الفعل [فيه]^(٣) حسنا ، فيجب أن يقال إنه منم به ، ويستحق الشكر عليه ، وإن لم يمتنع أن يقال فيه ما ذكرناه من الوجه الأول ،

(١) (أن) : ساقطة من الأصل ، وفاعل بين ضمير راجع إلى (شيخنا) .

(٢) (فيه) : ساقطة من الأصل فى الموضعين . ولا بد منها لارتباط .

- فيصير كأنه منعم بوجهين ، وإن لم يوجب ذلك تزايداً في النعمة ، لأنه لا يعتبر في قدر النعمة مقادير الأفعال ، لأننا لا نعلم قدر مافعله المعطي للدينار ، أهو قدر مافعله المعطي للدرهم ؟ وقد / زادت النعمة بالدينار على الدرهم . وقد تقصينا ذلك في مسألة مفردة ، فإذا صح ذلك ، فالواجب أن يشترط في النعمة أن تكون حسنة ، لكن الواجب أن نزيد فيما ذكرناه ، بأن نقول : هذا إذا كانت النعمة فعلاً ، فإذا كان النعم لا يفعل ، فليس بداخل في هذا الحد ، ليكون الكلام أوضح .
- وأما الإحسان فهو عبارة عن النعمة ، لأن كل من وُصف بأنه منعم على غيره ، يوصف بأنه محسن إليه ، فالطريقة فيهما واحدة .
- فإن قال : أليس قد يقال أحسن إلى نفسه ، ولا يقال أنعم عليها ، فذلك يبين اختلاف حقيقتهما ؟

١٠

- قيل له : إن ذلك مجاز ، لأنه في الحقيقة لا يوصف من نال نفعاً بفعله ، أنه منعم على نفسه ، ولا أنه محسن إليها ، ومتى قيل محسن من حيث فعل الحسن صح ، فأما من حيث فعل الإحسان فمجاز . يبين ذلك أن طريقة الإحسان لا تنأى في نفسه ، لأنه إنما يكون محسناً إلى غيره ، بأن يقصد فيما بفعله الإنعام ، وإنما يقصد في نفسه الالتذاذ ، فإذا كان كذلك لم يصح في الحقيقة أن يكون محسناً إلى نفسه ؛
- لكن هذه الطريقة في المجاز قد كثر استعمالها ، فيقولون هو محسن إلى نفسه ، إذا فعل ما يؤذيها إلى ذلك ، ولو كان ذلك حقيقة لاستمر في كل منفعة ، ولا يكاد يقال ذلك في المنافع الخاضرة ، وإنما يستعمل ذلك فيما يؤدي إليه ما يفعله من الطاعات ، وسائر ما يتعلق به ، لتدبير عواقب أموره .

٢٠

- فأما وصف النفع بأنه تفضل ، فإنه يفيد ما قدمناه في النعمة والإحسان ، ولا بد من أن يضاف إلى ذلك أن لفاعله ألا يفعله ، لأنه متى وجب على القادر إيصال

النفع إلى غيره ، لم يسم متفضلاً ، وإنما يوصف بذلك المتبرّع ، الذى له ألا يفعل ، فكل ما هذا حاله ، يوصف بأنه تفضل . فأما الواجب فقد يوصف بأنه إحسان ونعمة . وقد بينا أن وصفنا الثواب بأنه تفضل مجاز بين ، حيث تفضل تعالى بسببه ، وما ينال به ، فلا يجوز أن يجعل مدحا فيما قلناه الآن .

فصل

في بيان حقيقة الضرر ، والشر ، والفساد ، وما يتصل بذلك

قد بينت في باب الآلام أن الذى قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، من أن الضرر لا يكون إلا قبيحا لا يصح ، وأن الأولى في حقيقته أنه كل ألم وغم ، أو ما يؤدى إليهما ، من غير أن يعقبا نفعاً يؤتى عليه . فكل ما هذا حاله يوصف بأنه ضرر ومضرة ، فذلك توصف المعاصى بأنها ضرر ، من حيث تؤدى إلى العقاب ، وإطعام اللذيذ المسموم لو وصف بذلك ، من حيث يؤدى إلى الهلاك ، وما يؤدى إلى ذلك ، قد يؤدى إليه من حيث يستحق به ، وقد يؤدى إليه من حيث يحصل عنده بالعادة ، أو يظل ذلك فيه ، على ما بيناه من قبل ، فليست الفائدة في هذه اللفظة واحدة . وعلى هذا الوجه يصح وصفه بأنه تعالى ضار ، كما يوصف بأنه نافع ، من حيث يدخل تحت الضرر الحسن والقبيح ، ولذلك لا يعد ما يفعله تعالى من الأمراض ضرراً ، من حيث يُدَقِّبُ نفعاً عظيماً ، كما لا تمد الطاعات مضرة ، وكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه في حده ، وأنه نفع على الحسن والقبيح جميعاً ، ولذلك لا يُذَمُّ الضار بهذه اللفظة ، لجواز استحقاقه لها على وجه يحسن منه فعل المضرة .

فأما وصف الضرر بأنه شر ، فإنه يفيد ما ذكرناه إذا كان قبيحاً ، وكذلك

وصفه بأنه فساد ، لما قاله شيخنا أبو علي رحمه الله في الأسماء والصفات ، من أن
المكثّر من فعله يوصف بأنه شرير ، وذلك ينهض عن الهم ، ويوصف فاعله بأنه من
الأشرار ، وذلك ذم ، وكذلك وصف المفسد بذلك يقتضي الذم ، ولهذا لا يوصف
المقديم تعالى بكل ذلك وإن فَعَلَ الآلام ، ولذلك قلنا إن العقاب لا يوصف بأنه
شر وفساد ، ولا بأنه خير ونعمة ، وإن كان ضررا وألما ، وجوزنا خروج الضرر
من هذين القسمين ، إذا كان مع كونه ضررا حسنا ، لحسنه يمنع من أن يوصف
بأنه شر وفساد ، وكونه ضررا محضا يمنع من أن يوصف بأنه خير . ولذلك قلنا
في الآفة إذا لحقت الأبدان والأموال والزروع ، غابت وصفها بأنها شر
وفساد ، مجاز .

١٠

فصل

في حقيقة وصفنا للصلاح والفساد بأنه صلاح في التدبير ، أو فساد فيه ،
وما يتصل بذلك

اعلم أن التدبير هو فعل مخصوص ، لأن ما يقع من الساهی والمتحَبِّ لا يوصف
بذلك ، ولا يوصف به السهو من الفعل ، فلا بد أن يكون واقعا من العالم ، ويصير
طريقة له في فعله ، فيوصف عند ذلك بأنه تدبير ، ويضاف غيره / إليه مما يتخلله ،
فيقال : أفسد تدبيره أو أصلحه ، فأما على طريق التقييد ، فقد يستعمل في كل
فعل بُرْوِيَه ويقدره ، لأنهم كانوا يقولون : قدّر فلان بناء داره ، ويقولون دبر
بناءها ، فأما إذا أطلق فالمراد به ما قدمناه . ويقال في الشيء إنه صلاح في
التدبير ، إذا استقام معه ، ويقال إنه فساد فيه إذا اختل لأجله ، فأما إذا قيل
في أعمال الله تعالى إنها صلاح في تدبيره ، فالمراد بذلك ما يتصل بالتكليف

٢٠

والمكلف ، فكل ما يفعله مما لا يؤثر في طريقتهما ، ولا يخرج المكلف من أن يكون وانقا بأفعاله ، فإنه يوصف بأنه صلاح فيه ، وكل معنى لو حدث لأزال المكلف عن طريقة الثقة ، يوصف بأنه فساد في التدبير ، فلذلك قلنا إنه سبحانه لو كذب في وعده ووعيده وأخلفهما ، لكان ذلك فسادا في التدبير ، ونقول فيما يفعله تعالى من الصدق في أخباره ، إلى غير ذلك من استقامة الأدلة وغيرها : إنه صلاح في التدبير .

فإن قال : أليس الشيخ أبو علي رحمه الله قد قال : « إنه تعالى لو فعل الكذب ولما يخلق ^(١) العباد ، ولا كلمهم ، إن ذلك يكون فسادا في تدبيره » ، فكيف يصح ما قاله ولا تدبير هناك يفسد بذلك ؟ .

قيل له : لأن تقدمه يقتضى هذا المعنى فيما يفعله في المستقبل ، كما لو تخلل التكليف ولا يرقبه ^(٢) ، فوصفه بأنه فساد على طريقة التقدير ، لأن المعلوم أنه تعالى لو لم يخلق بمذالك الخلق ، ولا كلمهم ، أنه كان لا يكون في ذلك فساد في التدبير ، فلا بد من أن يكون المراد به ما ذكرناه ، لأنه كما لا يجوز كونه فسادا ولما يوجد ^(٣) ، فكذلك لا يصح كونه فسادا في غيره ، ولما يوجد ^(٤) ذلك الغير .

وهذه الجملة تبين أن قولهم « لو لم يفعل تعالى الأصلاح ، لكان فسادا في تدبيره » ، لا وجه له ، دون أن تبين وجوه الأصلاح ، فيكون القول بأنه لم يفعله بمنزلة إضافة القبيح إليه . وهذا مما يبين أن الاعتماد في هذا الباب على الألفاظ

(١) في الأصل : (ولا خلق) : خطأ في النسخ ، لأن (لا) الجازمة تدخل على المضارع ، فتجعل زمنه ماضيا . وسيتكرر ذلك في عبارته قريبا .

(٢) فاعل تخلل : ضمير يرجع إلى الكذب المذكور آنفا . ويرقبه : أى يراعى كونه كذبا ، وعمله تدبير يعود على الله .

(٣ ، ٤) في الأصل : ولا وجد (انظر الحاشية رقم (١) بهذه الصفحة) .

لا يصح ، وإن^(١) كنا نذكر حقائقها ، لكثرة حصول الاستعمال فيها في هذه المسألة .

فصل

في بيان حقيقة الداعى والغرض ، ووصفهما بالحمد والذم

- الأصل في الداعى أنه يفيد فعله الدعاء ، كما بقوله في الأمر والتامى ، وتعارف
 المتكلمون استعمال ذلك ، فيما له يفعل الفاعل أفعاله : من منفعة ، ودفع مضرة ،
 إلى ما شا كل ذلك ، لشبهه بما قدمناه ، لأن الفساد بهذه الأمور في أنها تبعث على
 الفعل ، ويكون الفاعل عندها أقرب إليه ، بمنزلة دعاء الداعى وترغيبه ، والأكثر
 في استعمال ذلك هو في المنافع والمضار ، لما كان أكثر الدواعى في الشاهد همدون
 غيرهما ، لأن الفاعل بما عليه بالنفع أو ظنه له ، أو بدفع الضرر أو ظنه لذلك ، يدعوه
 إلى الفعل في الأكثر ، وما عدا ذلك فهو الأقل ، ولذلك قل استعمال هذه اللفظة
 في التوسل ، لما استحالت عليه المنافع والمضار ، ولا يمنع كل ذلك من أن يستعمل
 على طريقة الاصطلاح ، في كل ماله يفعل الفعل ، حتى يطلق ذلك فيه تعالى ، ما لم
 يؤهم ما لا يجوز عليه ، فإذا افترن به الإيهام وجب البيان والتفسير ، فتى قال
 المقاتل : إن الذى يدعو القديم تعالى إلى التكليف هو التريض لمنزلة الثواب ،
 وإن الذى دعاه إلى خلق العالم هو النفع والإحسان ، إلى غير ذلك ، لم يمنع .

فأما الغرض متى أطلق ، فالمراد به : العلم بالأمر المنتظر ، الذى له قيل الفعل
 المقدم ، فهو أخص من الدواعى ، فإذا كان للفعل ثمرة^(٢) في المستقبل ، صح أن

(١) في الأصل « فإن كنا » بدون نقط على الفاء كمادة النسخ ، وبدون ذكر الجواب ، ولذلك
 آثرنا الواو .

(٢) (ثمرة) : كذا بالأصل ، والكلمة ظاهرة ، غير أنها لا نقط على المروف .

يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر ، كما نقول في التكليف : إن الفرض به منزلة الثواب ، وإن الفرض بالآلام التعمييض والإلطاف ، إلى غير ذلك ، واستتماله في هذا الوجه هو الأكثر والأقوى ، ومتى استعمل في غيره حل محل الجواز .

• وأما قول القائل إن غرض الحكيم محمود ، فالمراد به : أنه يقتضى حسن فعله ، ودخوله في الحكمة والصواب . وإنما يقال في الفرض إنه مذموم : إذا كان الأمر بالضد من ذلك ، فهو قريب مما ذكرناه في صلاح التدبير وفساده ، فتى قال من يوجب فعل الأصلح : إنه إنما يحب من حيث أدى^(١) إلى غرض محمود ، إلى ما شا كل ذلك ، فيجب أن يوافق على مراده ، فإن اقتضى وجوب ما أوجبه ، صح التعاق به ، وإلا كانت العبارة فارغة . ١٥

فصل

في حقيقة الجود والجواد ، والبخل والبخل ، والاقتصاد والمقتصد

أعلم أن الجود : هو ما وصفناه من النعم والإحسان ، فلذلك يقع المدح به ، وبالاسم المشتق منه . وشيخنا أبو علي رحمه الله قال في الأصلح : إن فاعله بوصف بأنه جائد ، فإذا أراد الواصف البائنة وصفه بأنه جواد ، ووصفنا له بذلك يفيد الإكثار من فعل الجود والإفضال ، لأن أهل اللغة عند علمهم من حال الفاعل بذلك ، يصفونه بأنه جواد ، وإذا لم يعلموه كذلك ، لم يصفوه بهذا الوصف ، وهذه الطريقة هي الدالة على الاشتقاق من الفعل ، فتجب صحتها^(٢) فيما ذكرناه .

(١) (أدى) : ليست بالأصل ، وهي موهومة من البيان .

(٢) (صحتها) : كذلك الأصل ، التدبير اللغوية . وأعل مرجعه الجائد والجواد .

فإن قال : هلا قلتم إن الجواد بوصف بذلك من حيث بذل ما في وسعه من الجود والإفضال ، على نحو وصفهم القرس بأنه جواد ؟

قيل له : لو كان كذلك لوجب في النقيض المئري إذا جاد بالكثير من ماله ، ألا يوصف بذلك ، حتى يجود بجميعه ، واللغة تشهد بخلاف ذلك .

وإن قال : إنما يوصف بذلك لأن ما لم يُحدثه . إنما لم يحدثه لعذر ولمضرة .
قيل له : لو كان الاسم يفيد ما ذكرته ، لوجب متى لم تحصل فائدته ، ألا يوصف بأنه جواد ، وإن كان حاله لم يحصل العذر الذي نبيته .

يبين ذلك أن الأسماء المشتقة من الأفعال يستحقها من لم يفعل ذلك الفعل لعذر ، كما لا يستحقها من لم يفعله لعذر ، فكان يجب متى لم يبذل وسعه في الجود ، ألا يوصف بأنه جواد وإن كان معذورا . فأما وصف القرس بأنه جواد ، فقد قال
١٠ شيوخنا رحمهم الله : إنه مجاز ، لأن ما فعله من الإسراع ليس يجود في الحقيقة ، وإنما شبه ذلك بالجود والإفضال ، لما كان يفعله لغیره ، فيعطى من نفسه المراد من غير مشقة ، فُسِّبَ ذلك بالجواد الذي يعطى من دون إلحاح في المسألة ، ولذلك لا تستعمل هذه اللفظة في الحار وغيره ، وإن بذل ما في وسعه في كثير من أحواله .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله : لو كان حقيقة الجواد ما ذكره السائل ، لوجب ألا يوصف تعالى قط بأنه جواد ، لأنه مما يفعل من الجود وإفضال ، قادر على ما لا نهاية له من الزيادة عليه ، فلا يحصل قط بذلا لجُهدِه فيما يفعله من الجود والإفضال ، فقال بعضهم عند ذلك : إنه تعالى [لَا] ^(١) بفعل الزيادة على ذلك ، لأنه فساد في التدبير ، فجميع ما فعله هو الذي يصح أن يفعله من الجود والإفضال .

(١) في الأصل : يفعل ، ودون (لا) . ولعل صواب : لا يفعل .

فأجاب عن ذلك بأن ذلك يوجب تناهي هذا الحسن من مقدوره ، وبين أنه لا يمكن أن يُقَطَّع على كل ما لم يفعله أنه فساد ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه .

وبعد ، فقد علمنا أنه تعالى بما فعله من الجود والإفضال بالرب دون العجم ، يستحق أن يوصف بأنه جواد ، ولو كان الأمر كما قالوا لوجب أن لا يستحق هذا الاسم إلا من جميع ما فعله بجميع الخلق ، واللغة تشهد بخلافه .

وبعد ، فإن القوم يُؤكِّلون في وجوب^(١) الأصلح على استحقاق هذه اللفظة ، لأنهم يقولون : لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادا ، وإذا لم يكن كذلك ، وجب كونه بخيلا ، وذلك ذم ، فتوصلوا بهذه الطريقة إلى وجوب الأصلح ، فلا يصح لهم - إذا قيل إنه تعالى قادر على أكثر من هذا الأصلح ، فيجب إذا لم يفعله أن يكون بخيلا - أن يدفعوا ذلك بأن ما يقدر عليه ليس بأصلح ، لأن ذلك إنما يتم متى صحت هذه المقدمة ، وهي إنما تصح متى صح ما أجابوا به ، وذلك يوجب تعليق العلم بكل واحد منهما بالآخر ، وسنبين من بعد أنه تعالى قادر على ما لا ينهائى ، مما لو فعله لكان نفعاً وصالحاً ، وذلك يُسْقِط هذا السؤال .

فإن قال : هلا قلتم : إن « الجواد » عبارة عن تسع نفسه للإكثار من العطية ، وإن ما يظهر من إكثاره من الجود ، إنما يوصف عنده بأنه جواد ، لدلالته على هذه الحال ، لأنهم لا يصفون التكلف للإفضال ، الذي يُعْلَم من حاله أن صدره يضيق عنه ، بأنه جواد ، وإن أكثر من فعل الجود ؟

قيل له : لو كان الأمر كما ظننته ، لوجب ألا تكون هذه اللفظة مشتقة من الفعل والإكثار منه ، وقد حصل فيها أماراة الاشتقاق ، ولوجب فيمن

(١) الأصل وجود ، وأصل الصواب : وجوب . ويشهد له ما يأتي بعد قليل .

يعلم سعة صدره متى منع العطية ، بل منع / الواجب ، أن يوصف بأنه جواد ، وقد علمنا خلاف ذلك .

- على أن إكثاره من فعل الجود إنما يدل على سعة النفس ، من حيث يعلم من حاله أنه يُقدِّم على أمثاله في المستقبل ، لأنه لا معنى للقول بأنه واسع الصدر ، إلى ما يرجع إلى الفعل في الحال أو في المستقبل ، وقد علمنا أنه لا يمكن أن يقال إنه • يوصف بأنه جواد [إذا]^(١) أكثر من فعل الجود ، لأنه في المستقبل أيضا يكثر من فعله ، لأن المستقبل في دلالاته لا يكون أكد من الحاضر .

فإن قال : أريد بسعة الصدر أن ذلك لا يشق عليه المشقة الشديدة .

قيل له : فيجب على هذه الطريقة إذا شق عليه الجود والإفضال ، لشدة حاجته إليه ، فآثر غيره عليه ، ألا يوصف بأنه جواد ، والثابت عن أهل اللغة أنهم يصفون من هذا حاله بأنه جواد ، حتى إنهم سيروا فيه الأشعار ، وضرىوا فيه الأمثال .

واعلم أن من دقَّ الحق الواجب عليه ، لا يوصف بهذه اللفظة ، لأنهم إذا علموا في الواحد أنه يقضى الديون ، ويخرج عما يلزم من زكاة وكفارة ، لا يصفونه بأنه جواد ، وإنما يستعملون ذلك في الْمُفْضِلِ الْحَسَنِ ، إذا أكثر من ذلك . فأما

- ١٥ من التزم حقاً لغيره ، بفعل فعله ، فغير ممتنع أن يوصف من ذلك الفعل بأنه جواد ، لأنه في حكم المتفضل به ، فعلى هذا الوجه ، استحق تعالى أن يوصف بأنه جواد ، إذا قل الثواب والأعواض ، لأنه من حيث تفضل بسببهما لأجلهما^(٢) ، صار كأنه متفضل بهما . فأما وصف البخيل بأنه بخيل ، فإنه يفيد عند شيخنا رحمه الله منع الواجب ، فذلك^(٣) هو البخيل الذي عنده يوصف بأنه بخيل ، فأما إذا منع

(١) [إذا] : ساقطة من الأصل .

(٢) لأجلهما : أى الثواب والأعواض . وفى الأصل : لا حابا . تحريف من الناسخ .

(٣) فذلك فى الأصل : (فذلك هو) تحريف .

التفضل فإنه لا يستحق هذا الاسم ، ودل على ذلك بأن هذا الاسم يجري مجرى
الذم ، فيجب أن يكون مفيدا لما يتعلق بالذم به ، فلو أضاف منع التفضل ، لكان
ذلك لا يصح فيه ، وقوله تعالى : (الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ)^(١)
على جهة الذم . وقوله : (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لئن آتانا من فضله لنصدقن
ولنكوننَّ من الصالحين . فلما آتاهم من فضله يبخلوا به)^(٢) . وقوله تعالى :
(وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ)^(٣) إلى غير ذلك ، على طريقة
الذم ، يدل على ما قلناه .

واستدل شيخنا أبو على رحمه الله على ذلك ، بأن أهل الأخبار قد نقلوا عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله « وأى داء أذى من البخل »^(٤) وذلك يقتضى أنه
قبيح ، وأن البخل مذموم . وقولهم في جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم : من
سَيِّدكم ؟ إنه الجدل بن قيس ، إلا أنه بخيل ، يدل على أن البخل مما يؤثر في السيادة
والرياسة ، ولا يكون ذلك إلا وحاله ما وصفناه^(٥) .

(١) الآية رقم ٣٧ من سورة النساء « الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ، وَيَكْتُمُونَ
مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ، وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا » . والآية رقم ٢٤ من سورة الحديد :
« الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ، وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ » .

(٢) الآية رقم ٧ من سورة التوبة (براءة) .

(٣) الآية رقم ١٨٠ من سورة آل عمران : « وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
هُوَ خَيْرًا لَهُمْ ، بَلْ هُوَ شَرُّهُمْ ، سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَاللَّهُ عَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ » . وفي الأصل اضطراب في لفظ الآيات ، وقد أصلحناه .

(٤) في (النهاية لابن الأثير : دوا) : « وأى داء أذى من البخل » : أى أى عيب أذيع
منه . والصواب : أذو بالهمز ، ولكن حكنا يروى ، إلا أن يجعل من باب دوى يدوى دوا ،
فهو دوا : إذا هلك بمرض باطن . هذا ، والجد بن قيس : أحد بني سلة ، بكسر اللام ، من
المزرج ، وقد ذكره ابن هشام في البيرة . طبعه الحلبي في « وضع (أسماء من شهد العقبة) ،
وقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم بن سلة : « من سيدكم يا بني سلة ؟ فقالوا : الجد بن قيس ،
على بخله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وأى داء أكبر من البخل ؟ سيد بني سلة الأبيض
الجمد : بشر بن البراء بن معرور » .

(٥) في الأصل : ولا يكون ذلك وحاله إلا ما وصفناه .

فأما من عاب عليه رحمه الله التعلق بهذا الخبر من حيث لا يقول بخبر الواحد ، لأنه إنما تعلق به من حيث عدته في المتواتر المتظاهر ، أو في الأخبار المتلفاة بالقبول ، على وجه يوجب صحته .

فإن قال : إن جميع ما ذكرتم هو بخل مقيد في أمور مخصوصة ، فلا يمنع تعلق الذم به ، فن أين أن كل بخل هذا حاله ؟ بل ما أنكرتم أن البخل على ضريين : أحدهما : يمنع الحرق فيستحق الذم ، والآخر : يمنع الجود والإفضال ، فيستحق النقص والتقصير . أو لستم قد عرفت أن أهل اللثة وصفوا مانع القرى بأنه بخيل ، وقد علموا أن ذلك من باب الإفضال ؟

قيل له : إن الذي دللنا به على ما قدمناه في البخل ، أكثره مطلق غير مقيد ، فلا وجه لأن نطعن فيه بما ذكرته ، لأنه تعالى وإن قيد البخل في قوله : « ومنهم من عاهد الله » ، فقد أطلقه في قوله : « الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل » . وكذلك الخبر ورد مطلقا ، فلا يصح ما ذكرته من الطعن ، ولأن الاستعمال فيه على طريقة الذم مطلق غير مقيد . فأما وصفهم مانع القرى بذلك ، فلا أنهم اعتقدوا وجوبه ، وهذه الطريقة فيهم معروفة ، فوصفوه عند المنع بهذه الصفة ، وقد بينا أن أسماءهم تبيح الاعتقاد ، كما تبيح المعرفة ، فذلك بمنزلة وصفهم للأصنام بأنها آلهة عند الاعتقاد ، فالطعن بذلك ساقط :

وأما ما ذكرته من القسمة فالأول معقول ، والثاني مجهول ، لأن قولك : إنه يوصف بأنه بخيل متى منع ما يكون عنده مقصرا وناقصا : لا يفهم / المراد به ، إلا أن تريد به الذم ، وهذا يلحق القسم الثاني بالأول ، لكنه لا يذكر في الذم أنه ^(١) بتفاضل ، فمنع بعض الحقوق يقتضي من الذم أكثر مما يقتضي غيره .

(١) ن الأصل : (أن) .

وإن أردت بذلك أنه متى لم يفعل ، لا يستحق من المدح ، ما يستحقه من
يفعل الجود والإفضال ، وهذا لا يوجب وصفه بأنه بخيل ، ولا يصح أيضا أن
يوصف بأنه ناقص مقصر ، لأنه لو استحق ذلك بآلا يفعل التفضل ، لوجب
فيمن جاد بأكثر ماله ألا يتخاض من الوصف بأنه ناقص مقصر .

وبعد ، فإن وصفه بأنه مقصر في أنه يقتضى الذم ، كوصفه بأنه بخيل ، فكيف
يجوز أن يجعل قَدْحا فيه ؟

يُبين ذلك قولهم : حق الله بين الغالي والمقصر ، قدموا التقصير ، كما ذموا
التلو ، وذلك يدل على أنه يقتضى الذم كما يقتضيه وصف البخيل بأنه بخيل .

فإن قال : فيجب على هذا القول ، أن يصح خروج القادر المتسكن من
الإفضال ، من أن يكون جوادا وبخيلا ، وقد علمنا أنهم يحرون هاتين الصفتين
بحرى مالا ثالث لهما .

قيل له : قد يخرج عندنا عنهما إلى أن يكون مقتصدا ، فلا يكون مانعا
لواجبات من الحقوق ، فيكون بخيلا ، ولا مكثرا من فعل الجود والإفضال ،
فيكون جوادا ، بل بسلك طريقة بينهما ، فإن جاد جاد بالقليل ، ووفر ماعليه من
الحقوق ، وهذه الصفة معقولة ، كما علمنا الصفتين اللتين ذكّرهما ، فلا يمنع أن

تقيدها بقولنا إنه مقتصد ، فقولنا مقتصد يقيد ما ذكرناه ، فالاعتقاد إذا كان فعلا
فهو الذى يتضمن العدول عن الإكثار من الجود والإفضال ، وعن منع الحقوق .

فإن قال : هلا قلتم إن البخيل هو الضيق الصدر في باب العطاء ، دون مانع
الحق ، وأن يكون منه لذلك يدل على ضيق الصدر ، فذلك يوصف بهذه
الصفة عنده .

قيل له : ما قدمناه في الجواد بهذا هذا القول . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه

الله : إن من يصنع الطعام الكثير ، وشق عليه أن يؤكل منه ، إنما يوصف بأنه بخيل ، من حيث إذا عرف منه ظهور الكراهة لتناول طعامه ، واشتهر ذلك من حاله ، قَبَضَ الجميعُ عن أكل طعامه ، فعادت الحال فيه ، إلى أنه بمنزلة من لم يصنع الطعام ليؤكل ، فلذلك يوصف بأنه بخيل ، وكذلك متى ظهرت منه الكراهة لواحد مخصوص لا على هذا الوجه ، لم يوصف بذلك . وبين أن من يؤثر غيره ٥ على نفسه بالطعام ، لا يوصف بأنه بخيل ، وإن شق عليه وضاق صدره ، بل متى اعتقدوا فيه أن المشقة أكثر ، والصدر بما فعله أضيق ، كان زوال هذا الاسم عنه^(١) قوباً ، وكل ذلك يبين فساد هذا القول .

واعلم أن قولنا (بخيل) ، لو سلمنا أنه اسم لم يمنع التفضل ، لم يؤثر ذلك في صحة ما نقوله في الأصلح ، ولا حصل لأصحاب الأصالح في ذلك قدح^(٢) لانهم ربما ١٠ تعلقوا بأن الكثير المال ، العالم بأن في جيرانه وأقاربه من اشتدت به الحاجة ، وأن القدر يبذله لهم لا يؤثر في حاله ويساره ، فالمعلوم من حاله أنه يوصف متى لم يفعل ذلك بأنه بخيل ، وذلك يبين وجوب ذلك عليه . فجوابنا عند ذلك : بأن العقلاء أجمع إن رصفوه بذلك ، وسلم ما ادعيتهم من هذا الوصف الواقع منهم ، فليس يخلو حالهم من أن يكونوا علموا أنه يستحق الذم ، أو لم يعلموا ذلك ، فإن ١٥ علموه لم يخلُ علمهم به من أن يكون ضرورياً أو مكتسباً ، فإن كان ضرورياً ، فيجب أن نشركهم ، وأن نكون بالمخالفة في هذه المسألة مماندين ؛ وإن كان مكتسباً ، فيجب أن نبين الدليل عليه ، ولا تتعلق باللفظ الذي حكيتموه . وإن كانوا يصفونه بأنه بخيل ، من دون علم حاصل لهم بما ذكرناه ، فلا حجة علينا فيه ، لأن الاعتقادات قد تكون جهلاً ، فاعلمهم اعتقدوا اعتقاد جهل ، فوصفوه ٢٠

(١) في الأصل : (له) . ولم يوضح لنا مرجع الضمير . أما مرجع الضمير إلى (عنه) فهو البخيل .

(٢) في الأصل : (قبح) والسكامة غير مقبولة . وقد أنشأنا ما راه لا نقاباً بالعام .

بأنه بخيل ، وما هذا حاله لا يكون حجة ، وذلك يبين أن تسليمنا لم في معنى
البخيل ما يقولون ، كما لا يؤثر في مذهبنا ، فكذلك لا يصحح قولهم ، وهذا هو
الذي قدمنا أن الكلام في / العبارات لا يؤثر في هذا الباب .

فصل

في بيان ما يجب من أفعال الله تعالى ، ومفارقته لما لا يجب منها

اعلم أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحسن ، لما يناء من الدلالة على أنه
لا يفعل القبيح ، وبين أن الفعل الذي لا مدخل له في الحسن والقبح ، لا يصح
عليه تعالى ، فإذن يجب في كل أفعاله أنه حسن . ثم ينقسم ، وفيه مالا صفة له
زائدة على حسنه ، وذلك كالعقاب المستحق ، وفيه ماله صفة زائدة تقتضي استحقاق
المدح به ، ولا يستحق الذم بآلا يفعله ، وهو سائر ما فعله من التفضل .
ويدخل في ذلك ابتداء الخلق ، وما يتصل بهم من الصفات التي يجب أن
يكونوا عليها ، وما خالق لهم من الأجسام والأعراض . ويدخل في ذلك ابتداء
التكليف أيضا ، وتقتضي ذلك قد تقدم . ومنه ماله صفة زائدة تقتضي الذم لو لم
يفعله تعالى ، وهو الواجب ، وقد بينا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه
بالتكليف ، من التمكن والإطاف ، وإثابة من يستحق الثواب ، وما أوجبه
بفعل الآلام من الأعراض . فهذا جملة ما يجب عليه تعالى ، وقد بينا أن ما وجد
مع التكليف من التمكن والإطاف لا يكون واجبا ، لأنه فعله وقد كان له
آلا يفعله ، بآلا يفعل التكليف معه ، وإنما يجب ما يتأخر عن حال التكليف ،
من التمكن ، والإطاف وما لا يصح أن إلا به ، ولذلك نقول : متى كلف المعلوم ،

فلا بد من أن يوجدّه ويملكه ويزيح سائر عِلاله ، ولذلك نقول بمدّ القيامة :
 إنه تعالى لا بد من أن يمدّ الثَّاب ، ليصح أن يفعل ما يستحقّه من الثواب ، وقد
 بينا من قبلُ الدلالة على وجوب ذلك ، وذكرنا ما يعتل به شيخنا أبو علي رحمه
 الله ، وما يمتدّه شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، وبيننا أن وجوب ذلك لأجل
 التكليف المقدّم ، يجرى مجرى وجوب شكر النعمة ، للإِنعام المتقدّم ، وقضاء
 الدين ، للاستقامة المتقدمة ، وبيننا أن وصفنا هذه الأمور بأنها تفضّل مجاز . وبيننا
 وجه الجواز فيه ، وفصلنا بين ذلك وبين الوعد ، وأنه لا يقتضى وجوب الموعود ،
 وبيننا أن الوفاء بالنذر إنما يجب منا لأجل الشرع . وبيننا في هذه الواجبات أن
 لها وجوهاً تجب لأجلها ، لأنّ التمكن إنما يجب إذا تقدم التكليف ، لأنه تمكّن
 مما كُلف وأُلزم^(١) ، والألطاف إنما تجب ، لأنها مصالح فيما كُلف وأُلزم^(٢) ،
 والثواب إنما يجب لسكونه جرّاً على فعل ما كلف وأُلزم^(٣) .

فلم نقل بوجوب هذه الأفعال إلا والوجوه المقتضية لوجوبها منقولة ، كما لم
 نقل بوجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين إلا لوجوه منقولة ، ولا يجب عند شيوخنا
 رحمهم الله ، عليه تعالى الفعل ، لأنه صلاح ، ولأنه أصلح ، ولا لأنه صواب ،
 ولأنه أصوب ، ولا لأنه إحسان وإِنعام على المحتاج إليه ، مع أنه ممن لا يضره
 الإعطاء ، ولا ينفعه المنع ، ولا لأنه يؤدي إلى نيل الثواب ، ودرجة الاستحقاق ،
 ولا لأنه يوجب الشكر والعبادة ، إل غير ذلك مما يقوله المخالف في
 هذا الباب .

(١) عطف الفعل • ألزم • في هذه العبارة ثلاث • اب • على الفعل • كتاب • وهو من
 من عطف المرادف على نظيره . وقد وضع اللاحق كتابه • الدم • وسمّ • ألزم • في المواضع الثلاثة ،
 وفي مواضع أخرى نقدت • وكاه تحريف .

واعلم أن من حق المعاني التي تعرف بالأدلة ، ألا تعتبر فيها العبارة ، وربما
اعتمد القوم في وجوب الأصلح على عبارات يذكرونها سوى ما ذكره ، فيجب
أن يوافقونا على المراد ، ثم نبين أن ذلك لا يقتضي وجوب ماذكروه ، وكذلك
فربما تعلقوا في الدلالة على مذاهبهم ، على ذكر أمثلة في الشاهد ، فمنها ما يدعون
وجوده ، ومعلوم من حاله أنه لا يوجد ، بل هو محال ؛ ومنها ما يوجد ولا يتعلق به
الحكم الذي يدعون ثبوته ، وربما خلطوا السمعيات بالعقليات في هذا الباب ،
الذي من حقه ألا يعتمد فيه إلا على أدلة العقول . فيجب أن تشد العناية بمواقفهم
في هذه الأمثلة ، وربما ذكروا وجوب الأفعال لا يعطونها حقيقة الوجوب ، بل
يرجعون فيه إلى معنى التفضل ، وما يحصل من الزية للتفضل على غيره ، أو
للكثرة من الجود والإفضال على اللقال ^(١) منها . فهذا الباب يجب أن يحتاط فيه ،
لأن مكالتهم فيه كالمبث ، إذ لا خلاف فيما يفعله تعالى من الأصلح في غير باب
الدين ، أنه بهذه الصفة ، وربما استدلوا على قولهم بإطلاق لفظة الوجوب ، من غير
ثبوت حقيقته ، وعلى تعذر ذلك ، لأنه لا معتبر بالعبارات في هذا الباب . وذلك
نحو ما قاله شيخنا أبو القاسم البلخي رحمه الله ، عند استدلاله على وجوب الأصلح ،
بأن للمعني الموصوف العالم بشدة حاجة جاره إلى شربة من ماء ، ولا ضرر عليه في أن
يحود به ؛ إن العقلاء يقولون بوجوبه . فلما قال له شيخنا : إنه لا يتمتع أن يقال في
ذلك إنه واجب ، كما يقول أحدنا لصاحبه : يجب عليك أن تتفضل بما سألتك ،
إلى غير ذلك . أجاب بأن قال : قد سلم لي أنه واجب ، ثم ادعيتم ما ينقضه .
وهذا من بعيد ما يتعلق به ، لأنهم رحمهم الله سلموا بإطلاق اللفظ ، فظن أنهم
سلموا المعنى ، ثم تسكلم عليه .

فيجب فيما يرد من هذا الباب أن يُميز ما يتعلق بالمعنى مما يتعلق بالمعبارة على ما ينهيه .

فصل

في بيان الدلالة على صحة ما نقوله في هذا الباب ، وبطلان ما يذهبون إليه

- اعتمد الشيخ أبو علي رحمه الله في ذلك ، على أنه لو وجب عليه تعالى الصالح والأصلح ، وهو تعالى يقدر من ذلك على ما لا ينهيه ، لوجب عليه ما لا ينهيه له ، وذلك يقتضى وجوب ما لا يصح مما ^(١) وجب عليه أن يفعله ، وقد أُلزم على هذا الوجه ألا يكون لما خلقه أول ، لأنه لا حال خالق فيها الأصالح إلا وقد كان يجوز أن يقدم قبله ما هذا صفة ، فإذا كان واجبا ، فيجب أن يقدم ذلك . وهذا يوجب ما ذكرناه ، أو يؤدي إلى أن القديم لا يتقدم فعله إلا بأقل ما يجوز أن يتقدم القادر فعله . وقد عُبِّرَ عن ذلك بعبارات يزيد بعضها على بعض في الوضوح ، وإن كانت الدلالة واحدة ، ففهم من قال : لو وجب ذلك على الله سبحانه ، لم يخل حاله فيما لم يفعل من الزائد على ما فعل ، من وجوه :

- ١٠ إما أن يقال إنه تعالى لا يقدر عليه ، وذلك يوجب تنهيه مقدوراته ؛ أو يقال إنه يقدر عليه ويقدر ، وذلك موجب أن لا ينهيه لفعله ، والموجود الحادث لا بد من تنهيه .

أو يقال بأنه لم يفعل مع وجوبه عليه ، وذلك يوجب أنه تعالى لا يفعل ما يجب ، ويلزم عليه منع الخير ، من جواز أن يفعل القبيح .

أو يقال إنه لا يفعل ، وليس بواجب في الحقيقة ، وذلك يوجب صحة ما نقوله .

أو يقال : محال فيما يزيد على ما يفعله ، أن يحصل فيه صفة الصلاح والأصلح ، وذلك يوجب في المعنى أن مقدوره قد تنهاى على ما سنبينه .

وربما عُبِّرَ عن ذلك بأنه تعالى لو وجب عليه ذلك ، لأدى إلى ألا يصح أن يخرج مما وجب عليه البتة ، لأنه لا حال إلا وفي مقدوره ما يصح أن يخرج إلى الوجود ، مما صفتة صفة مافعله ، فيكون بمنزلة من يقول فيمن يملك مائة دينار : الواجب عليك أن تحسن بدفع دينار منه ، وبمثل في وجوبه بأنه إحسان ؛ فقد علمنا أن هذه العلة إذا كانت حاصلة في الجميع ، مما لم يتصدق بجميعه ، لا يكون خارجا من الواجب ، وقد علمنا أن مقدوره تعالى في كل حال من الصلاح والأصلح ، يحل هذا الحل ، فيجب لو كان واجبا ألا يكون خارجا مما وجب عليه البتة ، وذلك يتقضى وجوبه ، وفي بعض وجوبه إفساد هذا الوجه ، الذي جعلوه وجها لوجوبه .

فإن قال : إنكم بنيتم الدلالة على أن في مقدوره تعالى أن يفعل مالا يتناهى من الصلاح والأصلح ، ومن قولكم إن الصلاح هو النفع ، والنفع هو السرور واللذة ، وما أدى إليهما عاجلا وآجلا ، وابست اللذة عندكم معنى ، فيقال إنه يقدر منها على مالا نهاية له ، والسرور تابع لها ، فكأنه ليس بمعنى ليفعله بها ، وفي ذلك إبطال ما ذكرتم .

قيل له : لو سلم ما ذكرته ، لم يطمئن في الدلالة ، لأن اللذة إذا لم تكن معنى ، فالمتنذ الذي هو الحى وما يتنذ به من المدركات معقول ، فكان يجب أن يفعل تعالى من ذلك مالا نهاية له ، لأن في مقدوره أن يفعل من الأجسام وما تختص به ، مما عنده يتكامل النفع ، مالا نهاية له ، وذلك يبطل المتنذ بما ذكره .

وبعدُ ، فإن اللذة وإن لم تكن معنى سوى ما يدركه الحى ، فقد علمنا أن ما ياتذ به من المدركات معانٍ معقولة ، فيجب أن يفعل تعالى من ذلك ما لا نهاية له ، على ما بيناه .

- وبعدُ ، فإن اللذة وإن لم تكن معنى ، فالشهوة التى لها بلتذ الملتذ ، معانٍ معقولة ، ويزداد التذاذهُ بزيادتها ، وينقص بنقصانها ، فيجب لو كان ما ذكره
- واجباً ، أن يفعل من الشهوة والمشتهى ما لا نهاية له ، حتى يكون التذاذ العبد أقوى .

فإن قال : ومن أين أن الشهوة يصح أن يوجد منها فى قلب العبد ما لا ينحصر ؟

- ١٠ قيل له : لأنها فى نوعها لا تحتاج إلا إلى الحياة وتنبه القلب كالأعتقادات ، فإذا صح ذلك ، فيجب ألا ينحصر ما يصح ^(١) وجوده منها .
- فإن قال : أليس عندكم أن القدرة وإن كانت لا تحتاج إلا إلى وجود الحكمة ، فالذى يصح أن يوجد منها محصور العدد ، فهلا قلتم بـتله فى الشهوة ؟

- ١٥ قيل له : لأن القدرة تحتاج مع الحياة إلى صلابة وتأييد زائد ، من حيث علمنا أن التخلخل فى محلها يوجب انتقاصها ، على ما تعلمه من حال التعب بالمشى الكثير ، وأيس كذلك حال الشهوة ، ولأنه لم يثبت أن هذه الأحوال تؤثر فيها ، فهمى كالأعتقادات فيما ذكرناه .

فإن قال : إذا كان التأليف الزائد مقدوراً له تعالى ، فيجب أن يصح أن يوجد منها ما لا ينحصر .

قيل له : إنه لا بد من أن ينتهى تأليف الحى إلى شىء ^(١) ، متى زيد عليه بطلت الحياة ، لأنها لا يصح أن توجد فيها يحصل بمثل صفة الحديد وغيره ، ولا يحتمل هذا القدر من التأليف إلا قَدْرًا من القُدْر ^(٢) ، فذلك وجب ألا يوجد منها إلا مقدار مخصوص ^(٣) ، وليس كذلك الحال فى الشهوة ، لأنها لا تحتاج إلا إلى الحياة والتنبه ، وذلك يوجب صحة وجود مالا ينحصر منها . وبعد ، فقد ثبت أن للشهوة أمثالا ، وأنها مخالفة للقدرة فى هذا الباب ، وصح أن الحل الواحد إذا احتل الشىء احتمل أمثاله ، وذلك يوجب صحة ما ذكرناه فيها ، لو لم يدل على أن سائر الشهوات بمنزلتها ، فى أنها لا تحتاج إلا إلى ما تحتاج إليه ، وإن كانت مختلفة .

وبعد ، فلو ثبت أن الشهوة كالقدرة ، لكانت الدلالة صحيحة ، بأن نقول : ١٠ كان يجب أن يفعل تعالى منها مالا نهاية له ، بأن يُعْظَم الحى المشتبه ، لأننا وإن قلنا إن القُدْر محصورة ، فقد بصح الزيادة عليها ، بالزيادة فى محلها ، لأن الحى كلما عظم احتمل من القدرة بحسب كثرة أجوانه ، فكذلك كان يجب فى الشهوة ، وفى ذلك تصحيح الدلالة .

فإن قيل : إن الذى توجبه من الأصلح ، هو الذى تجوزون أن يفعله القديم تعالى ، وتقولون إنه إذا فعله فهو إحسان وتفضل ، فأما إذا لم يلزمكم تجويز وجود مالا نهاية له ، لم يلزمنا إيجاب مالا يقتضى . ١٥

قيل له : إنه تعالى إذا فعل منه قدرا مخصوصا فن قولنا : إن ما زاد عليه كان يصح أن يفعله ، ومع ذلك إذا لم يفعل ، لا يؤدى إلى فساد . وقد بينا أن قولكم

(١) فى الأصل « حى » فى موضع نى .

(٢) القدر : كذا فى الأصل .

(٣) فى الأصل : إلا مقدارا مخصوصا .

بوجوده يؤدي إلى ضروب من الفساد ، لا بد من واحد منها ، إلا أن يتركوا المقالة ، وفي ذلك بيان الفصل بين المذهبين .

وقد بين شيوخنا رحمهم الله أن التجويز مفارق للإيجاب ، بأن قالوا : قد نقول في زيد إنه يجوز أن يتحرك في الثاني ^(١) ويسكن ، ولا نقول : يجب أن يتحرك ويسكن ، بل متى قلنا بأنه واجب ، أدى إلى اجتماع الضدين . والتجويز لا يؤدي إلى ذلك ، فكذلك لا يلزمنا في التجويز وجود مالا يقتضيه ، ويلزمهم في الإيجاب .

وبعد ، فإن التجويز إذا أريد به الشك ، فقد يصح أن نشك في إيجاب مالا يقتضيه ، ولا نشك في جملته ، فلا يجوز وجوده ، وإن جوزنا وجود القدر المتناهي منه ، وليس كذلك حال الإيجاب ، لأن صفة الكل في الوجه الذي له يجب عندهم لا تخالف ، فيجب أن يفعل الحكيم الجميع .

وإن أريد بالتجويز الصفة ، فكأنه قيل لنا : إن واجب أن يفعل تعالى مالا يذاهي من الأصابع ، من حيث قلنا بوجوده ، فلازم لكم أن يفعل كل ما يقدر عليه ، أو جوزوا خروج كل ما يقدر عليه إلى الوجود .

فمن جوابنا : أنه لا وجه له يوجب ذلك ، فيما كان مقدورا وإن كان القادر حكيمًا ، وقد ثبت في الحكيم أنه لا بد من أن يكون فاعلا للواجب .

واعلم أن القائل إذا قال في القادر : إن الفعل واجب عليه ، ووصفه مع ذلك بأنه حكيم ، لا بد من أن يفعل الواجب ، فمجموع هذين المذهبين يوجب عليه أن كل ماله صفة الواجب ، فلا بد من وقوعه من جهة ، وإلا انتقض إحدى المقدمتين ، فصار ذلك في بابه بمنزلة وصف القادر بأنه مُدْجَأٌ إلى فعل مخصوص ،

(١) ر. بيان : كذلك في الأصل ، والكلمة غير مقولة ، وهو واضح المعنى . ويجوز أن يراد بالثاني الإيجاب .

له صفة مخصوصة ، وهو قادر على كل ماله تلك الصفة . فمجموع ذلك يوجب أنه لابد من كونه فاعلا ، وإلا انتقض ماقدمناه .

فعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا أن يقولوا بوجود مالا نهاية له ، على قولهم في الأصلح ، وأنهم متى قالوا فيما فعله بأنه متناه ، فلا بد من أن يلزمهم بعض ما ذكرناه من وجود الفساد ، ومتى قلنا إنه يجوز منه أن يفعل مالا نهاية [له] ^(١) وأنه يقدر على ذلك ، وأنه لو فعله لكان حسنا وتفضلا وإحسانا ، وكل هذه المقدمات لا توجب علينا وجوب مالا نهاية له ، فكيف يصح إلزام التجويز على الإيجاب ، لولا قلة التأمل ؟

وهذا السؤال هو الذى كرهه شيخنا أبو القاسم البلخى رحمه الله فى كتيبه فى الأصلح ، عند هذه الدلالة وإيراد مشايخنا لها ، وقد انكشف الخال فيه . ١٠
ومما اعتمده أيضا أن قال : إنه يلزمكم - على قولكم بوجوب الأصلح فى باب الدين - أن يفعل تعالى منه مالا نهاية له ، فإذا لم يلزم ذلك لمصلحة تذكرونها ، فكذلك لا يلزمنى فيما أقوله .

وهذا بعيد ، لأن الأصلح فى باب الدين إنما نريد به فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف من الواجبات العقلية ، ولا ترجع بذلك إلى جنس مخصوص ، وقد ثبت أنه لا يمتنع أن يحصل هذا الحكم لقليل الفعل دون كثيره ، أو لكثيره دون قليله ، وللواحد دون غيره ، ولهما لمجهوعهما ؛ فإذا صح ذلك ، لم يحصل لما لم يفعل تعالى صفة ما فعل ، فكيف يجب أن يفعل مالا نهاية له ؟ لأن الواقع منه إذا صح أنه يفعل عنده ما كلف ، فالزائد عليه ليس بلطف ، وليس

(١) (له) : ساقطة من الأصل ، وقد يحذف خبر لا النافية للجنس ، كما فى (لا خير ، ولا بأس) .

كذلك ما قالوه ، لأننا قد بينا أنه لا بد من أن يكون لما لم يفعله تعالى ، حُكْم ما قد فعله على مذهبهم ، فيجب أن يفعل الجميع ، أو إن لم يفعل إلا قدرا مخصوصا منه ، أن يلزم ما ذكرناه من وجوه الفساد .

- واعلم أن هذه المسألة إنما يجوز أن تسأل عنها على طريقة التقدير : بأن يقول قائل : لو علم تعالى من حال بعض المكلفين ، أنه لا يؤمن حتى يفعل تعالى مالا ٥ نهاية له ، ما الحكم فيه ؟ أتقولون إنه لا يحسن أن يكلفه ، من حيث لا يصح دخول ماهو لطيف له في الوجود ، أو تقولون يحسن أن يكلفه ، ويكون بمنزلة من لا لطف له ؟ أو تقولون إن المسألة مستحيلة ، لأنه لا يجوز فيما هذا حاله أن يكون لطفًا ؛ وقد بينا القول في ذلك في باب اللطف ، وأن الصحيح من ذلك ، أنه بمنزلة من لا لطف له ، لاستحالة دخول ذلك في الوقوع ، وخروجه من أن يكون مقدورا بإيجاده على ١٠ وجه يكون لطفًا ؛ فتفسيره يقتضي أنه لا لطف له ، فيحسن منه أن يكلفه .

- وبعد ، فلو قال قائل : إنه تعالى لا يحسن أن يكلفه ، على ما يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، في ذلك ، لم تسكن المسألة لازمة ، لأننا لم نقل بأن التكليف يحصل ، وهذا اللطف يجب ، بل قد نفينا وجوبه ، من حيث يتعلق وجوبه بتكليف لم يحصل ، ولا يمكن أن يتماق القوم بمنزلة ، لأن الإصلاح الواجب لانفاق ١٥ له بنيره ، فيقال : إن الذي لم يفعله تعالى لا يكون واجبا ، بأن لم يوجد سبب وجوده ، فالكلام لازم لهم .

- فإن قيل : إن الذي لم يفعله تعالى نقول فيه إنه لا يجب ، من حيث يؤدي إلى فساد ، كأنه تعالى قد علم فيما لم يفعل من الأصاح ، أنه لو فعله لأدى إلى أن يسكفر قوم لولاه لآمنوا / وما حل هذا الحل لا يكون صلاحا وأصلاح ، فقد ٢٠ ميزنا بين ما فعله وبين ما لم يفعله ، فأثبتنا لما فعله وجه الوجوب ، دون ما لم يفعله ،

وسلم كلامنا عما ذكرتموه من المطاعن .

قيل له : إن الذى يفسد المكاف عنده ، بمنزلة ما يصلح المكاف عنده ، فإذا لم يصح فيما كان لطفًا وصلاحًا أن يكون مما لا يمكن دخوله في الوقوع فالوجود ، فكذلك القول فيما يفسد عنده ، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه ، لأن الذى لم يفعله تعالى ، ليس بإشارة إلى قدر متناه ، فيصح أن يتعلق فيه بما ذكرته .

فإن قال : إني أقول ما ذكرته في التناهي منه .

قيل له : فيجب أن تكون المسألة باقية فيما يزداد عليه ، لأن الزيادة على هذا التناهي الذى قلت إنه لا يفعله تعالى ، من حيث كان مفسدة ، وعلى التناهي الذى قد فعله تعالى ، بمنزلة الزيادة على أحدهما ، في أن الكلام الذى ذكرناه يتوجه عليه ، والقسمه تصح فيه .

وبعد ، فإن كون الفعل مفسدة لا يرجع إلى حسه على ما بيناه ، لأن قليله قد يكون مفسدة ، وكثيره بخلافه ، فإذا صح ذلك ، فيجب أن يجوز في الزائد على ما فعله ، ألا يكون فسادًا ، فإذا جوزت ذلك لزمك ما ذكرناه من الفساد ، لأنه لا^(١) فرق بين تجوز ذلك ، وبين القطع على أنه لا يجب أن يكون مفسدة ، في لزوم ما أوردناه .

فإن قال : إني أقطع فيما لم يفعله على أنه مفسدة ، من حيث لو لم يكن كذلك لكان تعالى سيفعله ، من حيث كان صلاحًا وأصلح .

قيل له : إنك تبني هذا الكلام على أن الأصل واجب ، ولم يتقدم لك العلم به ، بل قد أوردنا ما يوجب فساد ، فلا يجوز أن تطعن فيه بما لا يصح إلا بصحته . على أنه لا يجوز فيما لا يدخل تحت الوجود ، أن يقال إنه مفسدة ، كما ذكرناه من قبل ، فكيف يصح التعلق بذلك ؟

وبعد ، فليس أن يقال فيما لم يفعله تعالى : إنه من حيث كان مفسدة بقبح ، فلا يفعله تعالى ، بأولى من أن يقال : إنه من حيث كان صلاحا وأصلاح يجب ، فلا بد من أن يفعله ، لأنه كما صح ثبوت وجه القبح فيه بزعمه ، فقد ثبت وجه الوجوب فيه ، مثاله أنه تعالى إذا كان قادرا على أن يخاف^(١) - وفيها من المكلفين وغيرهم - بعدد ما في هذه الدنيا ، فليس بأن يقول إنه تعالى يقبح منه خلق ذلك ، لأنه مفسدة للمكلفين في هذه الدنيا ، بأولى من أن يقال إنه يجب أن يخلفهم ، لأن خالقهم صلاح لهم ، من حيث يؤدي إلى نفعهم في العاجل والآجل ، فلم صار بأن يقبح ذلك ، من حيث يؤدي في بعض المؤمنين منا إلى أن يكفر ، فيستحق العقاب ، بأولى من أن يقال : يجب ذلك ، لأنه يؤدي فيهم إلى أن يطيعوا ، فيستحقوا الثواب . وفي ذلك إبطال المسألة ، وليس يمكنه أن يقول في ذلك ما يقول في الحسن إذا حصل فيه بعض وجوه القبح : إنه ليس بأن يحسن أولى من أن يقبح ، بل تقول فيه إنه بالقبح أولى . وذلك لأننا لا نثبت للحسن وجوها يحسن لأجله ، وإنما نرجع فيه إلى أن فيه غرضا ، وأن وجوه القبح عنه منتفية ، وذلك يمنع من ثبوت ماله يحسن ، مع ثبوت بعض وجوه القبح فيه ، وليس كذلك ماقلوه ، لأننا قد أريناهم أن وجه القبح قد حصل فيه ، ووجه الوجوب قد حصل ، لأن كل واحد منهما لو انفرد عن الآخر ، لثبت حكمه ، فالكلام لم يلزم .

فإن قالوا : فأنتم قد تقولون بثبوت وجه الوجوب في أشياء وهي غير واجبة عندهم ، نحو قولكم في اللطف إنه إذا كان فسادا لبعض المكلفين ، يجب أن يكون قبيحا .

٢٠ قيل له : قد بينا من قبل أن وجه الوجوب لا يحصل في ذلك .

(١) كذا في الأصل . ولم يبين المقول به ، وهو مرجح الضمير إلى (وايهما) .

فإن قال : فن قولكم أن رد الوديعة قد يحصل فيه فساد ، فيخرج من أن يكون واجبا .

قيل له : إنما نقول فيه من ناحية وجوب أدائه ، لا أنه يخرج من الوجوب في الحقيقة . وإنما كان كذلك ، لأن الرد الواجب لا يتعين بفعل ولا وقت ، وليس كذلك قولهم ، لأن الأصلح لو وجب لتعين بفعل ووقت ، فلا يصح لم فيه ما ذكرناه ، ولأن رد الوديعة ليس بوجه للوجوب إلا بشرائط ، منها فقد ما ذكرته .
فإن قال : أستم تقولون في الثواب إنه واجب في حال التكليف ، وبقبح أن يفعل .

قيل له : إنا نقول فيه : إنه بتأخر فعله ، لمثل الملة التي ذكرناها في رد الوديعة ، لأن الثواب المستحق لا يتعين بفعل / ولا وقت ، وليس كذلك ما قالوه في الأصلح .
فإن قالوا : إذا صح وجوب مالانهاية له من الثواب ، وإن كان المقمول ينتهي ولا يؤدي إلى فساد ، فكذلك نقول في الأصلح .

قيل له : إنا وإن قلنا بوجود مالانهاية له من الثواب ، وإن كان المقمول ينتهي ، ولا يؤدي إلى فساد ، فكذلك نقول في الأصلح .

قيل له : إنا وإن قلنا بوجود مالانهاية له من الثواب في الجملة ، فإننا نفصل ذلك في كل وقت ، ونجعل مقدارا مخصوصا الواجب منه دون غيره ، وهو تعالى يفعل ذلك القدر بكماله ، وليس كذلك قولك ، لأننا قد أئزمن أن يفعل تعالى في الوقت الواحد ما يزيد على فعل ، فإذا لم يفعله ، والصفة واحدة ، لزمك ما ذكرناه من الفساد .

واعلم أنهم ربما اجتهدوا في إقامة الدلالة ، على أنه محال أن يفعل تعالى قبل كل فعل فعلا ، ليزيلوا عنهم لزوم مالالزمنام . من أنه كان يجب ألا يتقدم فعله ، إلا بما

يجرى مجرى الوقت الواحد ، بوجوه يذكرونها في هذا الباب ، ويبينون بها الفرق بين الماضي والمستقبل ، مما قد ذكر في أول الكتاب ، وذلك مما لا يفهمهم ، لأن الغرض أن نبين أن قولهم بوجوب الأصلح ، يؤدي إلى هذا الأمر القاسد ، فسكنا تبين فساد ، وكثر من الأدلة فيه ، كان أقوى للغرض ، فلا يجب إذا تشاغلوا بذلك ، أن نكملهم فيه ، بل يجب أن نسلم ما يذكرون ، ونبين أنه مما يقوى الدليل الذي أورده عليهم ، فكذلك متى أوردوا الدلالة على أن وجود مالا نهاية [له]^(١) محال ، فن حقت أن تبين أن القول الذي يؤدي إلى جواز هذا المحال ، ويدل على وجوبه ، يجب أن يكون فاسدا ، ولا تكملهم في نفس هذه المسائل .
وبعد ! فإننا نبين أن كونه قادرا لم يزل لنفسه ، يقتضى خروج ذلك من الإحالة ، فتملقهم بذلك بيمد .

١٠

فإن قال : إذا كان تعالى يخلق العباد عندكم لينفعهم ، على ما ينتموه من قبل ، وقائم إن هذا وجه حسن خلقه لما خلق ، فيجب ألا يكون بأن يخلق قدرا منه أولى من قدر ، ويجب أن يخلق قبل الوقت الذي خلق ، لأن الداعي لا يتغير ، وما تفضلون به من ذلك ، هو فصلنا فيما ذكرناه .

١٥

قيل له : قد بينا أن قولكم إنه بقدر من الأصلح على أكثر مما فعل ، مع قولكم بأن الأصلح واجب ، وأنه تعالى حكيم ، لا يجوز ألا يفعل الواجب ، يقتضى أنه لا بد من أن يكون فاعلا للزائد على ما فعله ، حتى لا ينتهى إلى حد ، إلا ويجب أن يكون فاعلا لأكثر منه ، وإلا عاد على هذه المقدمات أو بعضها بالنقض ، ولبس كذلك ما نقوله في الحسن ، لأننا لم نقل إنه لا بد فيه من أن يفعله الحكيم ، بل الزيد عليه قد كان ألا يفعله ، على ما هو عليه من صفاته ، فضلا عن الزائد .

٢٠

فكيف يلزمنا مثل ماألزمنهم ، وقد بينا في أول باب العدل ، أن الحكيم إذا علم في الفعل أنه حسن وإحسان ، فله أن يفعله ، وجعلنا ذلك كالدلة في أن له فعله ، وليس يجب فيما له أن يفعل ، أن يفعل لا محالة ، وإذا لم يجب ذلك فيه ، يجب في أمثاله أولا ، وليس كذلك كون الفعل واجبا ، لأنه يقتضى في الحكيم أنه لا بد من أن يفعله ، فلا يصح في نفس الواجب أن يقال إنه لم يفعله ، ولا يصح فيما هو بمثل الدلالة .
 دليل آخر : وقد استدل شيوخنا رحمهم الله على ذلك بأن من حق الواجب ألا يستحق به الشكر ، وإنما يستحق ذلك بالتفضل للذى بفعله القادر ، مع جواز ألا يفعله ، على بعض الوجوه .

وبين ذلك أن قضاء الدين لا يستحق به الشكر ، وإنما يستحق ذلك بالتفضل الذى يفعله القادر ، مع جواز ألا يفعله في بعض الوجوه ؛ يبين ذلك أن قاضى الدين لا يستحق شكرا على فعله ، ولو أنه أعطى / هذا القدر تفضلا ، لاستحق الشكر ، ولو أنه أعطى قبل الأمر لم يستحق الشكر ، فإن أعطى بعده استحق الشكر .

ولا فرق بين الحالين إلا ما ذكرناه ، فلو كان سائر ما يفعله القديم تعالى من المنافع واجبا ، لوجب ألا يستحق الشكر بإنعامه وإحسانه ، وثبوت ذلك يبطل هذا القول .

وليس لأحد أن يقول : أستم وإن قلتم بوجود الثواب والأعواض والأطاف ، فإن عندكم يستحق تعالى الشكر عليها ، فكذلك القول فيما نوجبه من الأصحاب . وذلك لأننا نقول في جميع ذلك : قد كان يجوز منه تعالى ألا يفعله ، ألا يفعل ما يجزى مجرى السبب له ، فيمد تفضلا من هذا الوجه ، لأنه تعالى قصد بالتكليف والتعويض الثواب ، فإذا كان متفضلا به ، صار كأنه متفضل

بالتواب ، فلذلك يستحق تعالى عفدنا الشكر على جميع ذلك ، وليس يصح للقوم هذه الطريقة ، لأنهم لا يقولون في الأصلح إنه تفضل ، ولا إنه متعلق في وجوبه بسبب تقدم ، هو متفضل به ، لأنهم يوجبونه لأمر يرجع إلى حال العبد المتضع ، وإلى حاله تعالى ، من غير تعلق بأمر متقدم ؛ فيجب لزوم ما ذكرناه لهم .

وفارق الشكر المدح في هذا الباب ، لأنه لا يستحق إلا بالإحسان والتفضل إذا فعل ، لهذا الوجه ، وليس كذلك المدح ، لأنه يستحق على الواجب وغيره ، على ما تقدم ذكره ، فليس لأحد أن يقدم فيما ذكرناه بهذا الكلام .

يبين ذلك أن قضاء الدين يستحق به المدح ، ولا يستحق به الشكر ، ولو كان كالمدح لاستحقا جميعا به .

وبهذه الجملة قلنا إن الكافر والفاسق قد يستحقان الشكر على ما يقع منهما من التفضل والإحسان ، وإن لم يجز أن يستحقا المدح . وقلنا إن الدم المستحق على القاتل يؤثر في استحقاق المدح ، ولا يؤثر في استحقاق الشكر والحسنة ، فلذلك يستحق الشكر به . وذلك لأن الواجبات وإن اختلف وجه وجوبها ، فذلك غير مانع من اتفاقها في أن لا شكر يستحق فيما نفعه من الإحسان ، الذي قد كان يجوز ألا نفعه ، والواجب — وكله داخل في أنه كان يجب عليه أن يفعله — فلا يجوز أن يستحق الشكر به . يبين ذلك أن ما يلزم أحدنا من العطية لا يستحق الشكر به إذا فعله ، وجب من جهة الاستدانة ، أو غضبا وإيلاما^(١) وغير ذلك ، وذلك يبين أن اختلاف وجوه الوجوب لا يؤثر في هذا الباب .

فإن قال : فيجب فيمن نصدق بركاة أو كفارة أو غيرهما من الواجبات ،

(١) ن الأصل : • وجب من جهة الاستدانة ، أو غضا وإيلاما وغير ذلك • . ولعل ما أئتمناه أو نصح وأقرب .

ألا يستحق الشكر ، وقد علمنا أنه قد يستحق ذلك ممن يعطيه .

قيل له : إنه لا يستحق الشكر على نفس العطية والدفع ، وإنما يستحقه على إثبات عين على عين ، لأنه قد كان يجوز أن يتصدق به على غيره من الفقراء ، فوضعه فيه خاصة بمنزلة التفضل ، فيجوز أن يستحق الشكر على هذا القدر ، وذلك لا يتأتى للقوم ، لأن عندهم أن الأصحاب واجب لكل أحد ، فلا يصح فيه طريقة الإحسان .

فإن قالوا : أليس الفقي المكثر يستحق الشكر على أن يسقى غيره شربة من ماء ، فإن كان ذلك واجبا عليه ، ولا يستحق ذلك على قضاء الدين ، فهلا جوزتم ما نقوله في الأصحاب ؟

قيل له : إن الذي جعلته أصلا فيه نخاف ونقول إنه متفضل به ، فلذلك استحق الشكر عليه ، وإذا كان الخلاف فيه كالخلاف في الأصحاب ، فلا تساق لك به . ولذلك نقول إنه لو لزمه بذل هذا الماء ، من جهة غم يلحق على عطش من سقاه ، لم يستحق الشكر ، كما لا يستحقه على قضاء الدين . ولذلك نقول إن ما يفعله الإنسان بولده من جهة سرور بانحقه ، أو غم ينصرف عنه ، لا يستحق به الشكر ، لأن ذلك واجب عليه ، لأجل دفع الضرر .

يبين صحة ما عتمدناه : أنه إذا وجب عليه إيصال العطية إلى غيره / صار ذلك من حقوقه ، حتى لو كف عنه لكان لصاحب الحق تناوله ، وما هذا حاله لا يجوز أن يستحق به الشكر ، لأنه لو جاز ذلك فيه ، لجاز أن يستحق الغاصب الشكر ، على رب الدين القائمة ، فلذا بطل ذلك ، وعلم أن بذل العين كالعين ، لا انتقامهما في الوجوب ، ثبت أن استحقاق الشكر يتأق كونه العطية حقا للمعطى .

وبيّن أنه إنما يستحق إذا كان فاعلها متفضلاً بها ، على الطريقة التي ذكرناها ، فلو كان مايفعله تعالى بعباده هذا حاله ، لوجب ألا يستحق الشكر ، فإن التزم ملتزم ذلك ، قيل له : إذا لم يستحق الشكر ، فبأن لا يستحق العبادة أولى ، لأن استحقاق العبادة هو إمكان النعمة العظيمة ، على مايناه من قبل ، متى لم يستحق على سبيلها الشكر ، لم يحز أن يستحق العبادة على العظيم منها .

دليل آخر : وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بوجه آخر يقارب ماقدمناه ، وهو أن التفضل في أنه معقول في الأفعال ، بمنزلة الواجب ، وبمنزلة القبيح والمباح ، فإذا صح ذلك لم يحز ألا يثبت هذا القسم في أفعاله تعالى . وعلى قولهم يجب في كل مايفعله سبحانه من هذا الباب ، دخوله في أنه واجب ، وذلك بما قلناه ، ألا ترى أن الواحد منا لما صح أن يفعل الواجب ، صح أن يفعل التفضل ، ١٠ والقديم تعالى في كونه قادراً تزيد حاله على حال الواحد منا ، فبأن يصح منه أن يتفضل أولى ، وليس يمكنكم دفع التفضل في أقسام الأفعال ، لأن ذلك مما يعلم باضطرار في الشاهد ، كما يعلم أن فيما يفعله الإنسان في نفسه ما يكون واجبا عليها ، وفيها ما هو نذّب ، فكذلك فيما بوصل إلى التبرير ، فيه واجب وتفضل ، وإذا صح دخوله في فعلنا ، صح دخوله في فعله تعالى .

١٥ فإن قال : إنما صح ذلك علينا ، لأن الواحد منا تلحقه المنة بالعطية ، وينتفع بالنعمة ، وليس كذلك حاله تعالى ، فصار جميع مايفعله من خير الواجب لهذه العلة .

قيل له : إن اختلاف الفاعلين لا يؤثر في صحة هذه الأقسام منهم ، فلا فرق بينك إذا تعلق بهذا الكلام وبين المجبرة إذا قالت : إن كون القبيح قبيحا ٢٠ من الله تعالى مستحيل . وإن صح منا ، لأنه رب مالك ، إلى سائر ما يذكر في هذا

الباب . ولا فرق بينك وبينهم إذا قالوا إنه تعالى يفعل القبايح ، ويستحق المدح ، ونحن نستحق عليها الذم ، ففما بطلت هذه الطريقة ، لأن أقسام الأفعال وأحكامها لا يختلفان باختلاف أحوال الفاعلين ، فكذلك ما ذكرناه .

فإن قال : ألسنم تقولون إن المباح يستحيل دخوله في أفعاله تعالى ، وإن صح دخوله في أقسام أفعالنا ، أفلا جاز مثله في التفضل ؟

قيل له : إن الاعتبار بالمعاني دون العبارات ، ومثل المباح قد يدخل في فعله ، لأنه إذا عاقب في الآخرة فهو حسن ، ولا صفة له زائدة على حسنه ، فقد جاز دخوله في فعله سبحانه ، فيجب أن يجوز مثله في التفضل ، فذلك مبعد عليك في المعنى ، لأنك لا تثبت نفعا واصلا من جهة تعالى إلى أحد ، إلا وتقول بوجوبه .

وبعد ، فلم يثبت في أفعاله المباح ، لم يتوجه إلينا هذا الكلام ، لا ما يثبت مقدوراته ، كما ثبتت القبايح مقدورة له تعالى ، وإن تعالى عن فعلها ، لكونه حكما . وليس كذلك حال القوم ، كأنهم على ما ألزمناهم ، لا يثبتون في مقدوره التفضل ، لأن ما يصح كونه تفضلا من النافع الموصلة إلى الغير ، هو واجب لا محالة ، ولا يجوز ، وكان لا يجوز إلا كذلك ، وهذا يرجب في هذا القسم عن فعله تعالى ، وعن مقدوراته ، ولو جاز ذلك لجاز مثله في أجناس الأفعال وضروبها ، حتى يقال في بعضها إنه تعالى لا يوصف بالقدرة عليه ، وإن صح على القادر منها أن يفعله .

يبين ذلك أن الواحد منا في العطية الواحدة ، يصح أن يفعلها تفضلا ، ويفعلها واجبة ، ويختلف حاله في ذلك بالقصد ، فصارت في أنها نفع على وجهين بالقصد ، بمنزلة الخير الذي يجوز / أن يقع بالقصد على وجه ، فكما لا يصح فيها هذا حاله ،

أنه تعالى يصح أن يفعله ، على بعض الوجوه دون بعض ، فكذلك القول في العطية . وهذا معنى قولنا : إن ضروب الأفعال لا يقع فيها اختصاص في القادرين .

دليل آخر : واستدل رحمه الله على ذلك بأنه لو وجب عليه تعالى أن يفعل الصالح والأصلح ، لوجب على الواحد منا أن يفعل ذلك ، لأنه قادر على فعله ، متمكن منه ، والمفعول به محتاج إلى ذلك ، منتفع به ، وقد علمنا أنه لا علة لأجلها يجب ذلك على القديم تعالى لو وجب ، إلا ما ذكرناه ، وهو قائم في الواحد منا ، فيجب أن تكون العطية واجبة عليه ، لأن وجه الوجوب إذا ثبت في الفعل ، ثبت وجوبه ، ولا يختلف في ذلك باختلاف أحوال الفاعلين ، على ما بيناه من قبل .

١٠

فإن قالوا : كذلك نقول .

قيل لهم : فيجب على الواحد منا في كل ما يملكه ، أن يتصدق به على المحتاجين ، لأن هذه العلة موجودة في الجميع .

فإن قالوا : إنا نخالف في ذلك ، ونقول : إنما يجب على الله تعالى ذلك ، لأن العطية لا تضره ، والمنع لا ينفعه ، وليس كذلك حال الواحد منا ، لأن العطية تضره وتشق عليه ، والمنع ينفعه ، لأنه إذا بقي ذلك الشيء في ملكه انتفع به ، وإنما كان يلزمنا هذا الكلام ، لو كان ما قلناه أو جئنا ذلك عليه تعالى ، ثابتا فينا .

قيل له : قد علمنا أنه سبحانه إنما لا تضره العطية ، ولا ينفعه المنع ، لا لأمر يرجع إليها ، ويختص بها ، بل لأنه في ذاته تستحيل عليه المنافع والمضار ، فحكم العطية التي هي منافع واصله إلى العباد ، حكم قبيح لو فعله في المضار والمنافع ، يستحيل عليه ، فليس ذلك مما بُيِّنَ به فضلا من فعل ، ولا مقدورا من مقدور ،

٢٠

وما هذا حاله لا يجوز أن يجعل وجهها لوجوبه ، كما لا يجوز أن يجعل وجه قبح الفعل منا ، أنا ملوكون ، ووجه حسنه من الله تعالى أنه مالك ، على ما تقونه المَجْبُورَة ، وإنما يجب أن يثبت في وجه الوجوب ، ما يبين به بعض الأفعال من بعض ، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

• وبيان ما قاله شيوخنا رحمهم الله في ذلك : أنهم قالوا في جواب هذا السؤال إن ذلك صَمٌّ منكم لما ليس بملة ، إلى ما هو علة ، وهو بمنزلة قول القائل : إن الجسم أيضا صار متحركا لصحة تحريكه وللحركة ، أو لوجوده وللحركة ، إلى غير ذلك ، فكأن ما هذا سبيله مُطَرَّح ، فكذلك القول فيما ذكرتم .

وبعد ، فإن التفرقة التي ذكروها لو صحت لوجب منها ألا يلزم أحدنا قضاء الدين ، لأنها عطية تضره ، ولو منَع ذلك لكان ينفعه ، فلما كان ذلك غير مؤثر في وجوبه ، ولم يحز أن يجعل تفرقة بيننا وبينه تعالى ، فيقال : إن الثواب يجب عليه ، لأنه لا يضره فعله ، ولا ينفعه منعه ، وليس كذلك قضاء الدين ، فكذلك لا يجوز أن يجعل تفرقة فيما ذكرناه .

وبعد ، فقد صح أن المصرة والمشقة بأن يقتضيا وجوب الفعل ، أولى من أن تؤثرا في وجوبه ، ألا ترى أن كل ما نشبهه لا يجب علينا ، ويجب علينا ما يضر ويشق ، فصارت المصرة جهة لوجوب الفعل عليه ، فكيف يصح لهم أن يحملوها مُنْقَطعة للوجوب ، ومؤثرة فيه .

وبعد ، فقد ثبت في عبارات ، أن المشقة إذا كان فيها أكثر ، فهي أدخل في الوجوب ، فكيف يقال إن من حق المشقة أن تخرج الفعل عن الوجوب ؟

• وبعد ، فقد علمنا أن المشقة التي في الفعل ، تصير الفعل أنفع ، لأن الثواب المستحق عليه بصير أكثر ، فإذا كان من أصل القوم أن الفعل إذا كان أنفع ، (١٠ / ١٤)

فهو أولى بالوجوب ، فكأنات المشقة تدخله في كونه أنفع ، فيجب أن يقتضى تأكيد وجوبه {

فإن قالوا : ألسن تقولون فيه تعالى إنه يجب أن يُطَفَّ^(١) العبد في فعل ما كلفه ، لأنه لا تجوز عليه المضار ، وليس كذلك أحدنا ، لأنه لا يلزمه اللطف ، للمشقة التي تلحق ، ولذلك قلتم : إن المولى إذا استسقى غلامه ، وعلم أنه لا يطيع إلا بأن يبذل له شطر ماله ، إن ذلك لا يجب عليه ، لأجل الضرورة ، فكيف أنكرتم علينا ما ذكرناه ؟

قيل له : إنا لا نوجب اللطف^(٢) إلا على المكثف . ونوجبه على شرائط مخصوصة ، ذكرناها في باب اللطف ، فذلك لا يلزم العبد أن يُطَفَّ لغيره ، فأما ما ذكرتموه في المولى ، فإنما لا يلزمه لا لأنه بضرة ، لأنه لو استسقاء وهو خائف على نفسه التالف إن لم يسقه ، لوجب عليه بذل شطر ماله ، لا بل كل ماله . فالضررة قاطعة ، وإنما توجب عليه ذلك مع السلامة ، لأنه استجلاب نفع ، يستر ضررا عظيما ، وهذا مما لا يحسن ، وليس كذلك ما ذكرتموه ، لأنكم عولتم في التفرقة على زوال الضررة في الغائب ، وثبوتها في الشاهد .

وقد بينا أن ذلك لا يوجب التفرقة بين الغائب والشاهد في وجوب الفعل ، لأن الضررة بأن يكون لها حظ في وجوب الفعل ، أولى من أن يكون لها حظ في إسقاط وجوبه .

فإن قال : أليس المقرر في العقول أن المكثر منا ، الذي لا يكاد يحصى ماله وماله ، كثرة ووفورا ، يلزمه إذا علم أن جاره عطشان ، أن يترك له الطعام والشراب ، لأن ذلك لا يضره والحال هذه ، فلو كان بخلاف هذه الصفة لم يلزمه .

(١) أى يوقفه ويصمه . وهو من ألفت فلاناً : إذا ألقته وبرره بهدية ونحوها .

(٢) اللطف بالتعريف في اصطلاح الفقهاء : ما يختار المكلف له من الطاعة : تركا وإيجابا . (انظر كتابات أبي القاسم) .

ذلك ، ولا تفرقة يشار إليها بين الأمرين إلا ما ذكرناه من نفي الضرر في أحد الوجهين ، وثبوته في الآخر ، وذلك ببيان صحة ما اعتدنا عليه في التفرقة بين الغائب والشاهد ، لأننا فرقنا بفرق متقرر في عقول العقلاء في الشاهد .

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله أجاب عن هذه المسألة ونظائرها بأن قال : إنه محال أن يوجد في العباد من لا تضره العطية ، لأن الذي يذله مما ينتفع به إذا منعه ، ولا بد فيمن هذا حاله ، أن تلحقه المضرة ببذله ، ولولا ذلك لم يستحق مدحا ولا ثوابا ، ولا استحق على من غصبه منه عوضا وبذلا .

وبين ذلك أن ذلك القدر من الماء والطعام ، لو كان لا ينفعه منعه ، وليس بعض المقادير بذلك أولى من بعض ، لأن الجميع إنما مجتمع بانضمام بعضه إلى بعض ، لوجب من ذلك ألا ينفع بمنع جميع ما يملكه من الطعام والشراب ، وبطلان ذلك بين ؛ فإذا صح ذلك لم يتم للقوم ما ادَّعَوْه في الشاهد .

قال رحمه الله : فإذا لم يصح أن يوجد في العباد من هذا حاله ، فالسائل منهم إذا سأل عن هذه المسألة ، فكأنه سأل عنها بذكر العبد ، وأراد القديم تعالى ، لأنه المختص بأن العطية لا تضره ، والمنع لا ينفعه ، والخلاف يتنا وبينهم هو في القديم تعالى ، فإذا كانت مسأله على ما رتبناها لا تصح إلا فيه ، والخلاف دون غيره ، فيجب أن تكون ساقطة وتؤول عليه ^(١) .

فإن قالوا : إنا نسلم ما ذكرتموه ، لكننا نسأل على وجه آخر ، فنقول : إن المكتر الذي صفته ما ذكرنا ، لا يعتد بما يفعله من العطية في المضرة ، فوجب عليه ذلك ، دون من يُعَدُّه مضرة ، وجعله أصلا على هذه الطريقة .

قيل له : خبرنا عن هذا المكتر لو اعتد بذلك في المضرة ، أكان يجب عليه ؟

(١) (تؤول عليه) أي تضرب ، ونحتاج إلى تغيير الأساس الذي قامت عليه . والتعير : اصطلاح في حساب الفرائض .

فإن قالوا بنى وجوبه ، أبطلوا حكم الشاهد ، وإن قالوا بوجوبه ، أبطلوا ما أورده الآن .

على أن جميع ذلك إنما يصح تعليقهم به لو سلمنا لهم الحكم ، لأن علة الحكم ، إنما يتكلم فيها مع تسليم الحكم ، ونحن في ذلك مخالف ونقول فيمن هذا حاله : إنه لا يجب عليه البذل إلا عند أمر عارض ، وهو أن يفتن بما يشاهد من حال الجائع العطشان ، فيلزمه ذلك تحررا من المضرة التي لحقت ، ويجب ذلك من جهة السمع ، لأنه لطف ، كما نقول بوجوب الصلاة وغيرها ، فأما أن يجب لنا ذكره فيعتد ، وصار حاله وإن لم يعتد بالمضرة ، كحال من يعتد بها عندنا في هذا الباب ، وفي ذلك إسقاط السؤال .

١٠. فإن قيل : فإننا ندعى في ذلك ضرورة الفعل ، ولا نفكر في مخالفته .
 قيل له : لا دلالة أكد في بطلان قولكم ، من ادعاء الضرورة علينا ، في أمر يعلم خلافه . على أن ادعاء الضرورة في علة الحكم لا تصح ، على ما بيناه من قبل ، لأن كل حكم نعلمه باضطراب ، فلا بد في معرفة علقته من الاكتساب ، فإذا صح ذلك ، لم يمكنهم أن يدعوا إلا أن هذا الفعل واجب ، فمن أين أنه يجب من جهة الفعل ؟ ولأن البذل لا يضره ، والمنع لا ينفعه ، دون أن يقول : إن ذلك واجب سما .

- فإن قال من لا يقر بالسمع من أهل العقول : نعم وجوب ذلك .
 قيل له : في هذا مخالف ، ولا فرق بين من ادعى وجوب ذلك في المكث ، أو ادعاء في المتوسط ، أو الفقير الذي لا يحتاج في البذل إلى ما يبذل ، لأن العقل لا يفصل بين الجميع في ذلك ، ولا فرق بين من يقول بوجوب بذل ذلك للإنسان المحتاج ، أو بوجوبه للبهيمة ، أو لبعض الحيوان ، ولا فرق بين من يوجب بذل

ذلك ، وبين من يوجب بذل الكسوة ، وسائر ما يتعلق بشهوات ذلك الجائع ، ولا فرق بين من يوجب بذله للجائع واحد ، أو لأهل بلد لحقهم قحط وبؤس وشدة ، لاتفاق حالم فيما يقتضى معونتهم ، وبطلان ذلك ظاهر .

فإن قال : قد علمنا أن الواحد منا يقبح منه أن يمنع غيره من الاستغلال بظل داره ، أو تناول مارماه من فضالة ما كوله ، أو التقاط الحب الساقط من زرعه بعد الفراغ من حصده ، إلى غير ذلك ، وإنما يقبح ذلك ، لأن ذلك الانتفاع من الغير لا يضره ، ومنعه لا ينفعه ، فإذا كان تعالى بهذه الصفة في سائر ما يخلق من منافع العباد ، فيجب أن تكون واجبة عليه .

قيل له : إن الذى يقبح لأجله من العبد المنع ، مما سألت عنه ، هو لأنه عيب لا فائدة فيه ، ولو كان له فيه فائدة لحسن المنع ، وإن كانت العلة التى ذكرتها قائمة . وهكذا نقول فيما خلقه الله تعالى ، مما يصح الانتفاع به ، إنه لا يحسن منه أن يمنع العباد من الانتفاع به ، لأنه يكون عابثاً بذلك ، تعالى الله عنه ، وإنما يحسن منه المنع إذا كان للغير فيه مصلحة ، فيخرج عن كونه عبثاً ؛ ولهذا الجملة قلنا فيما خلقه تعالى من المنافع ، إنها على الإباحة ، إلا أن يرد السمع فيها بالخطر . وليس هذا الموضع مما يشاكل الخلاف بيننا وبين القوم ، لأنهم يقولون بوجوب ابتداء المنافع ، ولم يثبت في الشاهد أنه يجب على العبد أن ينفع غيره ، على الوجه الذى تعلق به .

يبين ذلك ، أنه وإن قبح من أحسنا ما ذكره من المنع ، فغير واجب عليه أن ينهى ما يستغل به ، ويركب في الحائط المرأة لينظر فيها ، أو يزرع ويحصد ، سكن بسقط عنه من الفضل ما يلقطه الفقير ، إلى غير ذلك ، فقد فصل العقل بين المنع من هذا حاله ، وبين ابتداء فعله ، وفي ذلك إسقاط تعلقهم بهذه الطريقة .

ولا فرق بين ما أجبنا به عن المسألة ، وبينها إذ سألوا عنها على هذا الوجه ، فزادوا في شرحها ، بأن كثروا من صفات النقي ، وكثروا ماله ، وكثروا من وصف الفقير المحتاج المضطر ، لأن الحال في الجواب لا يتغير . ومتى قالوا : إن القديم تعالى أعلم النقي أن الذي يحتوي عليه من المكلف ، يكفيه طول عمره في قضاء أوطاره أجمع ، بل يكفيه ويكفي أهل بلده ، ثم شاهد هذا المضطر • وقد علم أنه إن لم يسقه ولم يطعمه ، يمت في وقته ، أكنتم تقولون إن البذل لا يجب عليه ؟

فن جوابنا أن هذه المسألة غير معلومة ، لأننا لا نعلم أحدا في العقل هذه صفة ، فلا يصح التعلق بها ، ولو ثبت أنها معلومة ، لكان جوابنا ألا يخلو حال هذا النقي مع هذه الصفات من / أمرين : إما ألا يتم بما عليه المضطر ١٠ البتة ، فغير واجب عليه أن يبذل له الطعام والشراب ، أو يتم بذلك ، فيلزمه لدفع الضرر . ولو أن قائلنا قلب عليهم الكلام ، فقال لهم : لو أن القديم تعالى عرف الفقير الذي يجد قوت يومه ، مع هذه الزيادة التي يبذلها للمضطر ، أنه يكفيه طول عمره ما يحتاج إليه ، بأن يرزقه حالا بعد حال ، وشاهد هذا المضطر ، أكان يجب أن يواسيه ، فإن قال : لا يجب ذلك ، لزمه أن يتم تدبير القديم تعالى ، ولا ينق ١٥ بوعده ، وجاز لنا أن نقول بمثل ذلك في النقي الموسر الذي وصف حاله ، ومتى قال إنه يلزمه ، قلنا له : فيجب على قضيتك أن يكون الفقير كالنقي في هذا الباب ، ومن تضره العطية بمنزلة من لا تضره .

دليل آخر :

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله بوجه آخر ، على هذه الطريقة ، فقال : لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصاح على الوصف الذي ذكرنا ، لوجب

ذلك في الشاهد ، ولو وجب ذلك ، للزم الإنسان النافلة ، كما تلزمه الواجبات ، لأن المعلوم من حالها أنها صلاح له وأصلح ، كالواجب ، ولولا ذلك لما رغب تعالى في فعلها ، ولما استحق عليها الثواب ، ولا يجوز أن يجب على القديم تعالى فعل الصلاح بالعبد ، ولا يلزمه أن يفعل الصلاح بنفسه .

يبين ذلك [أنه] لما وجب عند التكليف عليه تعالى أن يلفظ للكلف ، وجب على العبد عند التعريف ، أن يفعل ما هو لطف له من مقدوراته ، ولأن الوجه الذي يجب عليه تعالى ، قائم فيه فيما يخصه من الأفعال ، وهذا بوجب التسوية بين الفعل والواجب ، في العقل والشرع ، وما أدى إلى ذلك وجب فساد . ومتى التزم ملتزم ذلك ، يكون خارجا عن ضرورة العقل ، وضرورة السمع ، لأننا فعل من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم باضطرار ، في أفعال مخصوصة ، أنها نافلة ، وليست بواجبة ، كما فعل في بعضها أنه واجب ، وليس بفعل ، فن نفى الذنب والنفل عن أفعال المكلف ، هو بمنزلة من نفى الواجب عن أفعاله . فآلزمهم رحمه الله على هذه الطريقة ، أن يكون ترك النفل كترك الفرض في القبح ، لأن كل واحد منهما يخرج العبد عن فعل الصلاح ، وهذا كالأول ، في أن القول به عناد ، ودفع للضرورة .

فإن قال : إنما نقول في النفل إنه كالنقض ، لولا تفضله تعالى بإسقاط العقاب في تركه ، وإنما فارق الواجب ، لأنه مؤاخذ بعقوبة تركه ، فلا يلزم ما ذكرتم .

قيل له : إنما يتم ما قلته متى دلت على أنه يستحق العقاب إذا لم يفعله ، ثم تبين أن ذلك العقاب قد أسقطه القديم تعالى بتفضله ، فأما والخلاف واقع في ثبوت العقاب ، قبل الكلام في سقوطه ، فالذي قلته نعتد .

وبعد ، وإنما يجوز ذلك لورود السمع بما ذكرته ، لأن التفضل بإسقاط العقاب لا يُعلم عقلا ، وإنما يعلم سمعا ، فأى سمع ورد بذلك ، لستم لك ماقلة ؟
ويجب فيمن لا يعرف هذا السمع إن ادَّعوا سمعا في ذلك ، أن يحسن في عقله ذم من لم يفعل الغافلة ، كما يحسن ذلك في الواجب .

- وبعد ، فلا فرق بين من ادعى في الفعل ذلك ، وبين من قال في المباح :
إنه يستحق العقاب بالأفعال ، لكنه سبحانه تفضل بإسقاطه ، وفساد ذلك بين .
على أنه يجب على هذا القول ، أن يجوز في بعض الأزمان ، أنه تعالى لم يتفضل على أهله بإسقاط عقوبة النفل ، فيكون في عقولهم النفل كالقرض ، وادعاء ذلك بمنزلة ما يقوله بعض المشبهة ، من أن في عقول : الحسن كالقبيح ، والإحسان كالإساءة ؛
على أنه لا يتخلو إسقاط العقاب ، من أن يكون قد أخرج الفعل من أن يكون
واجبا ، أو لم يؤثر في وجوبه ، فإن أخرجه من كونه واجبا ، فيجب أن يجوز منه
تعالى أن يسقط عقوبة الواجبات ، فيخرج من أن يكون واجبا / وأن يجوز في
كثير من المكلفين ، ألا يجب عليهم فعل بقاء ، على وجه .

- وبعد ، فمضى خرج من كونه واجبا ، فلا عقاب فيه ، حتى يقال إنه يسقط :
وهذا القول يؤدي إلى تعلق وجوبه بالأفعال يسقط عقابه ، وتعلق ثبوت العقاب
الذى يسقط بوجوبه ، وهذا محال .

- وإن قال : إن إسقاط العقاب لا يخرج من أن يكون واجبا ، فالكلام لازم
لهم ، ولا قدح لهم فيما أوردوه ؛ وكذلك الكلام عليهم متى قالوا : إنما خرج النفل
من أن يكون واجبا ، لأنه تعالى وعد بإسقاط عقابه ، أو حكم بذلك ، أو أخبر به .
فإن قالوا : إنما قلنا ذلك ، لأن الإخلال به بمنزلة الصفات المغفورة ، وليس
كذلك الإخلال بالواجبات .

قيل لم : وهذا عما يُعلم سماً ، ولو ثبت أيضاً لم يؤثر في وجوبه ، فما قدمناه من الكلام يسقطه ؛ إلا ترى أن كون الفعل لم يمنع من قبضه ، وإن سقط عقابه .

وبعد ، فقد كان يجب على هذا القول ألا يتمتع في بعض المكلفين ، أن يزيد عقاب إخلالهم بالنوافل ، على ثواب ما فعلوه من الواجبات ، فلا يكون ذلك مغفوراً ، ويكون من حاله هذا مع بذل جهده في أداء الواجب من أهل النار ، وفساد ذلك واضح .

فإن قال : يوجب كون المكلف مُتَرَيِّ بالمدول عن بعض الواجبات ، من حيث يعلم بفعله أنه لا يستحق العقاب إذا لم يفعله . وهذا بمنزلة الإغراء بالقبيح ، ولذلك قلنا إنه تعالى لا يُعْرَفُ المكلف الصغائر ، ولذلك قلنا : لو أنه تعالى تفضل بإسقاط العقاب ، لما جاز أن يعرف المكلف .

وقد بينا الكلام في الإغراء ، وما يجوز أن يقع منه تعالى ويكون خارجاً عنه ، وما لا يجوز أن يفعله وهو داخل فيه ، فلا وجه لذكره الآن .

وبعد ، فإن إسقاط العقاب ليس بأن يقال إنه صلاح في الإخلال بالنفل ، فيفعله تعالى العبد ، أولى من أن يقال إن المؤاخذه بالعقاب أصلح ، لكن يلتزم العبد بفعل النفل ، فيكون أصلح ، لما يؤدي إليه من الثواب ، وهذا يوجب أنه تعالى بفعله ما هو صلاح ، منع العبد من بعض الصلاح ، وليس أن يقال ذلك ، بأولى من أن يقال إن الحكمة توجب أن يُخَلَّى العبد وصلاحه ، ولا تُسقط عنه عقوبة الإخلال بالنفل .

وليس يمكنهم أن يقولوا في النفل إنه ليس بصلاح ، لما ذكرناه من أنه يؤدي إلى ثواب دائم ، كالواجب ، وما هذا حاله لا بد من كونه صلاحاً ، ولولا (١١ / ١١)

استحقاق الثواب به ، لما حسن من الله تعالى مع ما فيه من المشقة ، أن يُرَغَّب فيه المكلف .

فإن قال : إنه تعالى إنما لم يُوجب النافلة ، لأنها كما أن في فعلها صلاحا ، فني تركها صلاح ، وليس كذلك حال الواجب .

قيل له : إن تركها راحة ودعة ، ويجرى مجرى اللذة ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون صلاحا ، كالنافلة ، لأنه لا يستحق به الثواب .

فإن قال : يستحق به ذلك ، كما قد يستحق المكلف عندكم في بعض الأفعال الثواب ، وإن كانت لذة ، ولم يكن فيها مشقة .

قيل له : إنا لا نوجب فيها يختص بهذه الصفة الثواب البتة ، وإنما يجوز

استحقاقه فيما يحصل فيه مشقة ، أو فيما يتصل به من سبب أو غيره ، وقد بينا شرح ذلك ، ولذلك لا يجوز أن يتعبد تعالى بالأكل والشرب ، كما يتعبد بالأفعال المشاقة .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله ثم عند هذه المسألة : لو صح استحقاق

الثواب بما هذا حاله ، لصح في أهل الجنة أن يستحقوا الثواب ، على تفهمهم

بالثواب . وهذا يؤدي إلى أن يجوز في بعضهم أن يصير بمنزلة النبي أول حال

دخول الجنة ، فيما يستحقه من منزلة الثواب ، وهذا مما لا خلاف في فساد ، لأنهم

أجمعوا أن / أحدا من غير الأنبياء ، لا تبلغ درجته قط مبلغ درجة الأنبياء ، في شيء .

من أحوالهم ، ويؤيد ذلك لا يلزمنا في المؤمن في دار الدنيا ، لأننا لا يجوز أن

يبقى من العمر المقدر الذي يبلغ ثواب طاعته مبلغ ثواب الأنبياء ، ولو أنه عُمّر العمر

العظيم ، لوجب ذلك ، وليس كذلك حال أهل الجنة ، لأنهم يتمتعون أبدا ، ولا

انقطاع انعيمهم ، فالكلام لازم لهم . ويؤيد أن عند القوم أن أهل الآخرة مكسبون ،

في حكم المكلفين ، فلا يجوز أن يدفعوا ماقتناه ، بمثل مايقوله نحن في أهل الجنة .

فإن قالوا : إن ترك النافلة له صفة في الشاهد ، لما يكون صلاحا ، لا يحصل مثلها لأهل الجنة ، وهي أنه يروّح عن القلب والجسم ، فيتمكن العبد عند ذلك من العبادة ، ما لا يتمكن لولاه ، فلذلك صار صلاحا ، وجاز استحقاق الثواب به .

قيل له : كأنك تقول : إن أداء الفرض عنده بكون أسهل وأمكن ، وقد علمت أن ذلك كلما كان أشق فهو أصلح . وهذا يوجب ضد ماقاله ، لأنه ينقص مرتبة مايقوله من الواجب لسهولة .

فإن قال : أردت بذلك أنه عنده يتمكن ، ولولاه لم يتمكن .

قيل له : قد علمنا أن فاعل النافلة في التمكن ، كتارك النافلة في أكثر الأحوال ، فلا يصح ماذكرته ، ولو صح لكان إنما يصح في بعض المكلفين ، فيجب في غيرهم أن نقول : إن ترك النافلة لا يكون صلاحا فيه ، وفي ذلك إيجاب الدغل ، على ماقدمناه .

وبعد ، فإن هذه الصفة إذا لم تُخرج ترك الدغل من أن يكون لا مشقة فيه البتة ، فكيف يصح أن يكون صلاحا ؟ وقد بينا أن ماهذا حاله لا يجوز أن يستحق به الثواب على وجهه ، ولو جاز خلافه ، لجاز أن يقال في القبيح ، إذا كان هذا صفته ، إنه صلاح .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في جواب ذلك : لو كان تركها صلاحا كفعالها ، لوجبها جميعا ، لما له التزام وجوب النافلة ، فكأننا التزامهم وجوب أمر واحد ، والتزموا وجوب أمرين ، قد ثبت في الفعل انتفاء وجوبهما .

فإن قال : إذا تضادا لم يصح ذلك فيهما .

قيل له : إما لم نازمك أن يجبا على الجمع ، فقل بوجوبهما على البدل ، وقد علمنا أن ذلك في الفساد بمنزلة القول بوجوبهما على الجمع .

وبعد ، فإن القول بوجوبهما على البدل لا يتم لهم ، لأن بقوله لأحدهما ، لا بد من أن يقرن الصلاح الواقع بالآخر ، فليس يتأتى للعبد أن يستوفى كل مصالحه ، ويفارق ذلك ما نقوله في الكمالات وغيرها ، أن وجوبها على البدل ، لأن الوجه الذي له وجب ، يحصل عندنا بالواحد ، حتى يخرج الآخر عند وجوده ، من أن تكون له صفة الواجب ، وليس كذلك ما قالوه ، لأن فعل الترك لا يخرج النفل لو وقع ، من أن يكون الفرض يقع به .

وقال رحمه الله في وجوب ذلك أيضا : لو كان الأمر كما قالوا ، لوجب ألا يعد المستكثر من النافلة ، أفضل من المستكثر من تركها ، لأنهم قد سَوَّوْا بين تركها وفعلها ، في أنهما صلاح ، وهذا بخلاف دين الرسول ، وإجماع الأمة .

فإن قالوا : إن تركها وإن كان فيه صلاح ، فليس يبلغ مبلغ ما في فعلها من الصلاح ، فبذلك صح ما ذكرتم .

قال رحمه الله في وجوب ذلك : فكان يجب أن تكون النافلة واجبة ، لما لها من المزية على تركها ، وأن يكون حالها مع تركها ، حال الواجب مع النفل .

وبعد ، فإذا كان في تركها عندهم صلاح ، فن أين أنه دون الصلاح الذي في فعلها ، في كل وقت ، وفي كل مكلف ؟ وهذا يوجب الشك في بعض الأوقات ، في بعض المكلفين ، حتى يجوز أن يكون تارك النافلة أفضل من فاعلها .

على أنه يقال لم : لا يتخلو حال النافلة وتركها من أقسام ثلاثة : إما أن يتساوى
 مافيهما من الصلاح ، أو المزية للفعل أو المزية للترك ؛ وإن تساوى ، فالواجب عليهما القول
 بوجوبهما على التخيير ، وقد بينا مافيه ؛ وإن كانت المزية لأحدهما ، فواجب أن
 يسكون هو اللازم دون الآخر . وهذا يوجب أن / تسكون النافلة واجبة ، أو
 تركها واجبة ، أو يختلف حال المكافئين ، ففي بعضهم يكون فعلها الواجب ،
 وفي بعضهم تركها ، وقد بينا فساد ذلك أجمع . وقد ألزمهم رحمه الله القول بأن
 المكافرات الثلاث واجبة على الجمع ، لا على البدل ، على هذه الطريقة ، لأننا قد
 علمنا أن الجامع بينهما ، يستحق من الثواب أكثر مما يستحقه على أحدهما . وهذا
 يوجب ألا يكون المكافئ نجبراً في شيء من العبادات ، التي يسكن فيها الجمع
 على بعض الوجوه . ومتى قالوا : إن فيها ما هو أفضل من صاحبه ، ألزمهم له
 الواجب ، دون الآخر ، بل يلزمهم القول بوجوبهما جميعاً ، لأن ضم الفضول إلى
 الفاضل ، مما يزيد في الثواب .

وقد ألزمهم رحمه الله أن يزيد تعالى في تكليف مَنْ [مِنْ] ^(١) المعلوم أنه
 سيطيع ويستمر على الطاعة ، فلا يقطعه بالإماتة وغيرها ، لأنه سبحانه يلزمه
 فعل الأصح ، فكما يجب في الابتدئات أن يكاف ، فكذلك يلزم أن يديم
 هذا التكليف .

فإن قالوا : إنما لا بديته تعالى ، لأنه يعلم من حال المكاف أنه يكفر ويغيب ،
 ولو كان المعلوم ما ذكرتم ، لكان بديته .

قال رحمه الله في جواب ذلك : فكان يجب فيمن يعلم من حاله أنه معصوم ،
 كالأنبياء والملائكة ، ألا يقطع تعالى التكليف عنهم .

(١) من يكسر الهمزة - سابقه من الأصل . وهي سرورية ، تمام الجمله .

فإن قالوا : في إدامة تكليفهم فساد لغيرهم ، فذلك يقطعه .

قيل لم : ولم صار وجوب القطع لأجل صلاح النير ، أولى من أن تجب التبعة لصلاحه .

فإن قالوا : إنه تعالى يمتحنهم في آخر التكليف ، بفعل يعظم ثوابه ، ويقوم مقام إدامة تكليفه .

قال في جواب ذلك : إن إدامة التكليف إذا لم تنحصر ، فقير جائز أن يباهه ثواب الفعل الواحد ، أو الحنة الواحدة .

وقال رحمه الله : قد كان يجب أن يتيهم أضعاف ما أبقاهم ، ثم يمتحنهم بذلك المحنة ، ليجتمع لهم ثواب الأمرين .

- ١٠ وبعد ، فإن كون الفعل مفسدة ، لا يرجع إلى جنبه ، فيجب أن يجوزوا في بعض المكلفين أن يبقية لا تكون فسادا ، وتجوز ذلك بوجوب تجويز القول بوجوب إدامة التكليف ، من غير غاية ونهاية ، لأنه ليس بعض النيات بذلك أولى من بعض .

- دليل آخر : وقد استدلل شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على هذه الطريقة ، بوجه آخر ، فقال : كانت يجب أن يلزم أحدنا تعظيم من لا يستحق ذلك ، وشكره ومدحه ، لأن ذلك صلاح له ، وهذا يوجب كون القبيح واجبا .

فإن قال : لا يجب ذلك ، لأنه وإن كان أصح ، ففعله مما يضره ، وتركه ينفعه .

- ٢٠ فالجواب عن ذلك قد تقدم ، وأوردنا فيه وجوها . على أن حال الشكر والتعظيم لا يختلف فيما فيهما من المشقة ، بأن يكون مستحقا أو غير مستحق ، فلو

كانت المشقة تؤثر في وجوبهما ، مع نفي الاستحقاق ، لأن أثر في ذلك مع الاستحقاق ، لأن الحال واحدة .

فإن قال : ومن أين أن هذا الفعل صلاح للشكور المعظم ، وأصلح له ، ليتم ما قاتم ؟

قيل له : لأنه يلتذ بذلك ، ويسر به ، فهو إيصال اللذة والسرور إليه ، وما هذا حاله ، لا بد من كونه صلاحا وأصلح . فإن قالوا : لا يكون الصلاح إلا الصواب والحكمة .

فقد يفسد ذلك من قبل ، في باب مفرد .

فإن قالوا : إنا لا نسلم أن المعظم الشكور يسر بذلك ^(١) وملتذ ؟

قيل له : إذا كان لو كان مستحقا له لالتذ به وسر به ، فكذلك يجب إذا فعل به ولما يستحقه ، لأن السرور والالتذ لا يختلف حالهما بحسن الفعل وقبحه ، واستحقاقه وخلافه .

فإن قال : لو سر بذلك والتذ ، على ما ذكرتم ، لم يثبت كون ذلك صلاحا ، لأنه يقيح منه أن يلتذ بذلك ويسر ، ويستحق عليه العقوبة ، كما يستحقه للمعظم الشاكر .

قيل له : إنه لا يكون ملتذا بفعله ، حتى يقال إنه يقيح منه ، وكذلك فقد يسر به لم حاصل من جهة الله سبحانه ، فلا يقيح ذلك منه . وهذا يوجب ألا يستحق العقاب بفعل ذلك ، وأن يكون صلاحا وواجبا ، على ما ذكرناه .

فإن قال : فقد قاتم في الوعيد : إن الذم إذا لم يستحق ، لم يحفل به ، وإذا لم

(١) و الأصل : يسر ذلك ، بقوم حرف الجر قبل اسم الإشارة .

يكن معه / عقاب ، لم يعتد به ، فهلا قلتم : إن المعظم المشكور إذا علم أنه لا يستحقهما ، لم يسر بذلك ؟

قيل : إنه لا بد في الاستحقاق من أن يؤثر ، كما قلناه في التعظيم والشكر ، وإنما قلنا في الوعيد إن تأثيره بقل ، فلا يبلغ المبلغ الذي يجب لأجله تحمل المشاق ، والمدول عن الشهوات ، ونيل الأمانى من . . . ^(١) فلا يستقرض ذلك ما ذكرناه الآن .

فإن قال : فقد صح أن المستحق لهما يكون سروره أكثر ، فإذا جاز لأجل الاستحقاق أن يكون له مزية ، فجزوا لأجل الاستحقاق أن يحصل له السرور ، وألا يحصل ذلك أصلاً لن لا يستحقهما .

قيل له : إن المزية التي تحصل للمستحق ، هي ^(٢) لتصوره ما يستحقه من ثواب أو غيره ، فأما السرور الحاصل بنفس التعظيم والشكر ، فخالهما فيه واحدة ، وإن كان لا يمنع أن يختلف حالهما ، لأن السرور هو العلم والظن أو الاعتقاد لنيل اللذات ، ومن حق هذا الاعتقاد أن يختلف موقعه ، بما يضاهيه ، فما الذي يمنع من أن يكون المستحق مزية ، ولا يجب من حيث جزونا للمزية ، أن نقول فيمن لا يستحق أنه لا يسر بذلك البتة .

وبعد ، فإننا نعلم أن هذا التعظيم والشكر ، قد يحصلان لمن لا يستحق ، فإنه يسر بذلك باضطرار ، وكل سؤال قدح فيما نعلمه ضرورة وجب فساد .

فإن قال : فكيف يجوز وجوب ذلك مع قبحه ، وقبح القمل يؤثر

في وجوبه ؟

(١) كذا في الأصل ، وقد سقط الحروف من ، ولعل تقديره : « الثواب أو السرور » أو كلمة بهذا المعنى .

(٢) في الأصل : هو . بدون مصافحة بن اسم إن وجبها والذات ، وقد سبق له نظائر .

قيل له : قد بينا أن مع ثبوت وجه الوجوب في الفعل ، يجب القول بأنه واجب ، ولا يؤثر في ذلك كونه قبيحا ، لو صح ذلك فيه ، وإنما يريد أن نطعن بما أوردناه في مذهب القوم ، فإذا أدى إلى وجوب القبيح ، وجب فساد ، وتخلصهم من ذلك لا يمكن ، إلا بأن يثبتوا أن وجه الوجوب ليس بقائم فيه . وهذا مما لا يصح لما بيناه ، فلم يبق إلا أن هذا الوجه ليس بوجه لوجوب الفعل ، على ما نقوله في هذا الباب .

فإن قالوا : أليس من قولكم أن وجه الوجوب قد يكون حاصلا ، ولا يكون الفعل واجبا ، بل يقيح لثبوت وجه القبيح فيه ؟

قيل له : قد بينا من قبل ، أن ذلك فاسد عندنا ، وبيننا ما يتعلقون به من المألف ، وأوضحنا الجواب عنه . وبيننا أن كونه مفسدة يؤثر في كونه لفظا ، فيمنع من ثبوت وجه الوجوب فيه . وبيننا أنه لا يمكنهم أن يلزمونا ذلك في الثواب ، الذي نقول فيه إنه لا يجب أن يفعله تعالى ، في حال التكليف ، لأن ذلك يتأخر فعله ، ولا يسقط وجوبه . فوجه الوجوب لما كان ثابتا ، كان واجبا ، وإن تأخر . وكذلك القول في الحقوق التي تلزم في الشاهد ، أنه عند العارض قد يتأخر وجوب أدائه ، لا أنه يسقط ، مع بيان وجه الوجوب فيه .

فإن قال : إنما لا يجب ذلك ، لأن وجه القبيح أولى بالاعتبار ، من وجه الوجوب ، كما يقولون في وجه الحسن والقبيح ، إذا اجتمعا في الفعل .

قيل له : قد بينا من قبل ، أنه لا وجه يحسن الفعل له إلا سار إليه ^(١) ، وإنما صح ما نقوله في ذلك ، لما تضمن الحسن انتفاء وجوه القبيح ، وليس كذلك الحال فيما ألزماكم ، لأن وجه القبيح لم ينف عن هذا الفعل وجه الوجوب . وقد بينا أن

(١) في الأصل : السار إليه ؛ ولعله مراد : مما أريد .

ما لم يمنع من ثبوت وجه الوجوب ، لا يجوز أن يمنع من الوجوب ، وأنه بمنزلة
العلة والمعلول في بابه .

دليل آخر :

- وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، بأن قال : لو وجب عليه تعالى فعل
الأصلح ، على ما يقولون ، لوجب عليه الثواب ، لأنه صلاح وأصلح للمفعول به ،
بل هو الذي يضر غيره من الأفعال في باب الدين ، صلاحاً لأجله ، فلا يجوز أن
يقال إنه ليس بصلاح ، ولو وجب ذلك ، لتفح منه تعالى التكليف ، لأنه إنما
يحسن من حيث توصل به إلى ما لولاه لم يحسن أن يفعل به ، فتى قال القائل : إنه
لولا له حسن بل وجب ، فيجب قبح التكليف .

فإن قال نقول إنه / واجب من وجهين : أحدهما لأنه يستحقه بعمله ، والآخر
أصلح ، كما تقولون بمثله في كثير من الواجبات ، وكما تقولون في القبيح إنه قد
يقبح من وجهين .

- قيل له : لا يلزم ذلك على دليلنا لو تأملته ، لأننا قلنا : لو وجب لأنه أصلح ،
لما كان فعله يحسن ، من دون التكليف ، فيكون التكليف مع ما فيه من المشقة
عييباً ، لا فائدة فيه . فبوسعك أن لا تحب من جهات أخر ، ما كان بطعن فيما ألزمتك
من أن فقد هذه الجهات ، إذا لم يخرج من أن يكون حبنا ، فيجب أن لا يحسن
التكليف لأجله .

فإن قال : است أقول في التكليف : إنه يحسن لأجله ، فلا يلزمي
ما ذكرتم .

- قيل : قد بينا فيما تقدم ، أنه لا يحسن إلزام الشاق إلا لنفع يؤاخره ويؤذي
عليه ، فلو لا ما يستحقه بفعل ما كلف من المنافع ، لما حسن التكليف . وقد بينا

أن تلك المنافع تقع على حد ما يقع المدح والتعظيم ، وأنه لا يستحق إلا على الدوام .
وفي ذلك إبطال ما ذكرته .

فإن قال : يحسن منه تعالى أن يكلف لا للشواب ، لكن لكي يعرف المكافئ التفرقة بين نعيم الدنيا ، المشوبة بالتكدير والآلام ، وبين نعيم الآخرة ، الخالصة عن الشوائب ، ولو لم يتقدم للشاب حال التكليف ، لم يكن ليفرق بين هذين الأمرين ، ولما عظم موقع الثواب .

قيل له : لو كان لهذا الغرض يحسن التكليف ، وقد علمنا أنه قد يحصل بتكليف الأوقات اليسيرة ، لما حسن منه سبحانه أن يديمه ، ولما حسن منه تعالى ، أن يكلف الأفعال الكثيرة ، لأن بتكليف الفعل الواحد ، يحصل هذا الغرض . ولما اختلف أحوال المكافئين ، فساد ذلك بين بطلان ما أوردته .

فإن قال : هذا بفد قولكم إنه تعالى يكاف لأجل الثواب أيضا .
قيل له : إن القديم تعالى عندنا متفضل بالتكليف ، فله أن يزيد فيه وينقص ، وليس بواجب أن يزيد به ^(١) ما يصح أن يصل العبد إليه من الثواب ، وليس كذلك قولكم ^(٢) ، لأنكم جعلتم وجه حسن التكليف ، ووقوع التفرقة بين النعيمين المكلف ، فإذا أربناكم أن ذلك قد يحصل بالتكليف اليسير ، فالزيادة عليه يجب أن تكون عبثا ، كما لو حصلت هذه التفرقة من دون التكليف ، لكان التكليف عبثا .

وبعد ، فإن التفرقة بين النعيمين قد تحصل بأن يؤلم الله تعالى النعم عليه في الدنيا ، بالأمراض ، وما يجري مجراها ، فيفرق بين هذا النعيم المشوب ، وبين

(١) في الأصل : (بها به) . والطاهر أن أمثلة (بها) مفعلة من الناسخ .

(٢) في الأصل : وليس كذلك (الفوائد) ، والطاهر أن آل منعمة من الناسخ .

أعير الثواب بهذا الوجه ، فلا يحسن إذن التكليف ، لأن العرض الذى يحسن لأجله قد حصل بغيره .

فإن قال : إنما يحسن منه أعالى فعل الأمراض ، إذا كان ألقا ، فلا بد من تكليف يفارقه ، فلا يصح ما ذكرته .

قيل له : إنما يوجب كونه ألقا ، من حيث لو لم يصح كذلك لكان عبثا ، وعلى ما أرسناك قد حصل له معنى خرج به من كونه عبثا ، وهو حصول التفرقة للمؤلم بين النعمتين ، ومع ذلك فإنه تعالى يعرضه عليه ، فيحصل حسنا .

فإن قال : إذا حصل النرض بالآلام والتكليف ، فله أعالى أن يفعل ما يريد من ذلك ، فكيف يصح أن نلزمونا القول بفتح التكليف ؟

قيل له : قد بينا أن التكليف إنما يحسن ، ليوصل به إلى مالولاه لما حسن ، فإذا صح الوصول إلى ذلك بغيره ، فالوجه الذى له يحسن التكليف لم يحصل .

وبعد ، فقد كان يجب إذا تم هذا النرض للكلف بالآلام ، ألا يحسن منه سبحانه أن يكلفه ، وهو يعلم أنه يكفر ، لأن الآلام قد اختصت بأن يحصل له هذا النرض ، وبأنه يصح معها إيصال الثواب إليه ، والتكليف يقتضى الوجه الأول ، وحرمان الثواب والدخول في استحقاق العقاب ، وقد عدنا بطلان ذلك .

وبعد ، فإن هذا السؤال لا يصح لهم ، لأن من قولهم : أن التكليف واجب ، فكيف يصح أن يقولوا إن له تعالى أن يؤلم النعم عليه ، ولا يكلفه . ولهذا الوجه تمنعون ابتداء الخلق في الجنة ، وتقولون في كل مكلف إنه كان لا يجوز في الحكمة ألا يكلف .

وبعد ، فإن قوائنا إن التكليف يحسن لا الثواب ، فمضى لما سأل عنه أولا ، من أن الثواب لا يمنع وجوبه ، من وجهين : أحدهما : لأنه أصلح ، والآخر لأنه

جراً على الطاعات . على أن هذا القول لا يتم لهم ، لأن من أصلهم أن قيام المكلف بما كلف يجب شكراً لله على نعمه السالفة ، ويحسن من الله التكليف لهذا الغرض ، ويقولون في الثواب إنه تفضل من الله ، لو لم يفعله لما منع حقاً ، وإن كان من جهة الجود والحكمة لا بد من أن يفعله ، كما يقولون في الأصلح كله ، فكيف يصح مع هذا القول أن يقولوا إن الثواب يستحق من وجهين ؟

فإن قال : إذا وجب فيما يفعله تعالى من الآلام ، ألا يحسن العوض فقط ، حتى يكون لطفاً ومصلحة ، فكذلك القول في الثواب ، أنه لا يحسن أن يفعله ، لأنه أصلح فقط ، حتى يتقدمه التكليف .

قيل له : قد يتنافى باب الآلام ، أن العوض لما حسن التفضل — يجب ألا يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجله ، فلذلك أوجبنا كونه لطفاً ، وبيننا أن يكونه لطفاً يخرج من كونه عبثاً ، وليس كذلك حال الثواب ، لأنه مع فقد التكليف يخرج من كونه عبثاً ، لأنه صلاح وأصلح ، فلا معنى إذن للتكليف ، ويجب أن يكون التكليف على هذا القول ، بمنزلة الآلام التي ليست بآلاف ، في أنه لا معنى فيه على ما ألزمناهم .

فإن قيل : إنه تعالى لو أثنى من غير تكليف ، لجوز المكافئ مع تكلفه ، أنه لا معنى فيه ، على ما ألزمناهم .

فإن قال : إنه تعالى لو أثنى من غير تكليف ، لجوز المكافئ مع تكلفه للطاعات ، ألا يتنبه أصلاً ، فكان يكون فساداً ، والفساد لا يجوز أن يحب عليه تعالى ، ولا يجوز أيضاً أن يكون صلاحاً ، مع كونه فساداً .

قيل له : إنا ألزمناك على هذا القول ، أن يبيح كل التكليف ، فكيف تقدر في ذلك بما ذكرته من تجوز المكافئ أنه لا يشاب مع قيامه بما كلف ، وهذا

كالفرع على التكليف الذى أزمناك القول بنفيه وفساده .

وبعد ، فأما كان يصح ما ذكرته ، متى ثبت تعلق الثواب فى الوجوب بالتكليف ، وقيام المكلف بما كلف ، فأما إذا أزمناك أن يكون واجبا ابتداء من غير أن يتعلق وجوبه بما ذكرته ، فكيف يصح ما سألت عنه ؟

- وبعد ، فلما صار ما ذكرته بأن يكون فسادا أولى من القول بأنه تعالى لا يفعل الثواب ابتداء ، مع كونه صلاحا وأصلح ، لأن المكلف إذا جوز ذلك مع ثبوت وجه الوجوب فيه ، لا يأمن ألا بفعل تعالى شكر الواجبات ، فيتعلق الفساد بذلك . وهذا يبين أن الذى سأله عائد عليه .

- فإن قال : إنه تعالى متى فعل الثواب بعد تقدم التكليف ، وقيام المكلف بالطاعة ، يكون أعظم فى كونه صلاحا ، لوقوعه على جهة التعظيم والاستعفاف .
١٠ قيل له : إنا أزمناك أن يتبدى تعالى بفعله على هذا الحد ، لأنه صلاح وأصلح ، وأزمناك أن يكون واجبا وإن لم يقم المكلف بما كلف ، وأن التكليف على هذا القول يقبح ، لا معنى له ، فكيف يصح ما ادعيت من المزية العظيمة .

- فإن قال : لأن نفس الالته وإن حسن الابتداء بها ، فإن وقوعها على هذا الوجه لا يحسن .

- قيل له : قد أزمناك أن تحسن ذلك لم يجب ، لأنه لا فرق بين نفس الالته ، وبين الوجه الذى عليه يقع ، مما يزيد مرتبة ، فى أن كل ذلك صلاح وأصلح .
فالكلام متوجه عليهم ، ويلزمهم على هذا القول ألا يحسن منه تعالى أن يفرق بين درجات المثابين ومنالزم فى الثواب ، لأنه غير مستحق بالأعمال ، بل يجب
٢٠ لأنه صلاح وأصلح ، وليس بعضهم بأن يجب له بعض المقادير أولى من بعض .

وهذا يوجب ألا يكون الأتقياء في درجة الثواب مزية على غيرهم ، وألا يقع في ذلك تفاضل البقية . وفساد ذلك بَيِّن ، ولا يرجع ذلك علينا إلا إذا قلنا : إنه لا يجب الاستحقاق ، لأن كل مكلف يستحق على قدر ما فَعَلَ ، وقام به من العبادات ، فإذا تفاضلوا في ذلك ، وجب اختلاف درجاتهم في باب الثواب ؛ وكيف يصح مع هذا القول ، أن يقول سبحانه « يُؤْتِيهِمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ ^(١) » ، والجميع لصفة واحدة ، في أنه غير مستحق بالعمل ، وإنما يجب لأنه أصاح . وكيف تكون الزيادة من الله فضلا ، والمزيد عليها أجرا ؟ وهلا كانا بصفة واحدة ؟

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك ، بأنه لو وجب ما قالوه ، لوجب مثله على أحدنا ، ولو وجب عليه أن يعطى غيره ، لأنه صلاح له وأصلح ، اسكان ما يعطيه حقه ، فسكان يحسن منه أن يأخذه من ماله ، من غير إذن ١٠ منه ، ولا ما يقوم مقامه ، ولو جب إذا أخذ أن يكون أخذا لحقه ، فلا يلزمه أن يرده ، لأن ذلك واجب في الحقوق ، وهو الذي يفصل بين ما هو حقه ، وبين ما ليس بحقه له ، فلما بطل ذلك ، وثبت أن هذا الأخذ محرّم ، وأنه متى وقع ازم فيه الرد ، فقد فسد بذلك ما ذهبوا إليه . وبين ذلك بأن قضاء الدين لما كانت حقا لمن يلزمه أن يرده عليه ، وله أن يأخذه من دون إذنه ، ومن أخذه لم يلزمه الرد على وجه ، فكذلك كان يجب لو كان يلزم غيره أن يعطيه ما هو صلاح له وأصلح . وبين رحمه الله أن مفارقة هذا الوجه لقضاء الدين ، لا يخرج من أن يكون حقا له ، وإنما يوجب مفارقة سبب أحد الحقين للآخر ، وذلك لا يطمئن في وجوب تساويهما في الحكم الذي قدمناه .

(١) الآية ٩٧ من سورة النمل ، وأولها : « فَمَا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يُؤْتِيهِمْ » .

فإن قال : أليس لو علم من حال الوالد وغيره ، أنه يفتن متى لم يعط ولده مالا يلزمه أن يدفع إليه ، ثم لا يكون للولد أن يأخذ ذلك من غير إذن ، فهلا جاز مثله في الصلاح والأصلح ؟

قيل له : متى علم الولد من حال الوالد ما ذكرته ؛ فإن له أن يأخذ من ماله ماله أعطاه لئلا به غمه ، ومتى أخذه لم يلزمه أن يرد عليه ، لأنه قد صار جاريا مجرى حقوقه ، على ما قدمنا ذكره . هذا إذا كان الغم يزول عنه بأخذ الولد على حد ما يزول بدفعه إليه . فإما إن كانت أخذه يفارق دفع الوالد في هذه القضية ، فليس له أن يأخذه وإن لزمه الدفع ، وذلك لأنه قد يجوز أن يكون سبب زوال الغم هو وصول ذلك إلى مالك أبيه ويده فقط ، فتساوى عند ذلك الأخذ والدفع ، ويكون الجواب ما قدمناه .

وقد يجوز أن يكون الغرض بإصاله إليه ، على وجه الاختيار ، وعلى وجه يظهر به الإشفاق ، ويقع به ضرب من السرور ، فيفارق أخذ الولد ذلك دفع الوالد إليه ، فلا يكون له أن يأخذه ، وقد بينا أن المعطى عالم بأن وصول الدينار إليه من المعطى صلاح له وأصلح ، وليس يتعلق ذلك بوقوع الدفع منه على وجه مخصوص ، بل الغرض بإصاله إليه وتمايحه ، فيجب إذا لزم الدافع الدفع ، أن يكون بمنزلة الحق المدفوع إليه ، وأن يكون له أن يأخذه من غير إذن ، وألا يلزمه أن يرده ، فقد ثبت بالمقول خلاف ذلك .

فإن قال : أليس قد يجب على الوالد أن يفتق على ولده عند الحاجة ، وليس الولد من غير إذنه أن يأخذ ذلك ، فقد بطل ما ذكرتم .

قيل له : إن وجوب ما ذكرته طريقه السمع ، ولا يتمتع فيما هذا حاله أن ينبت من جهة السمع الدفع ، ولا يحل المدفوع إليه الأخذ ، وليس كذلك

مأثبت بالمقل أنه حق للمدفع إليه ، وأنه واجب لسبب ظاهر ، يعرفه الدافع والمدفع .

يبين ذلك أنه لا يمتنع أن يكون دفع التفقة صلاحاً للموالد ، ويحرم على الولد تناوله ، وصار هذا في بابة بمنزلة ما قد ثبت من حال المضطر ، أن له أن يتناول الطعام من غيره ، بشرط الضمان ، وما يثبت من الحقوق العقابية لا يثبت على هذا الشرط .

فإن قال : إنما كان ينبغي أن يكون للمدفع إليه أخذ ذلك ، لو كانت العطية واجبة عليه ، كوجوب الحقوق ، فأما إذا وجبت من جهة الجود والحسنة ، فذلك غير جائز .

قيل له : قد بينا من قبل أن اختلاف أسباب الوجوب في ذلك ، لا يوجب اختلاف الحكم الذي ذكرناه ، لأن قضاء الدين يوجب اختلاف الحكم الذي ذكرناه ؛ لأن قضاء الدين وبذل المستهلك وعوض المبيع ، قد علمنا أن أسباب وجوبها مختلفة ، ثم لم يختلف فيها الحكم الذي ذكرناه ، فكذلك القول فيما ألزمناهم .

دليل آخر : وقد قال رحمه الله في كتاب الأصاح إن ذلك لو كان واجباً ، لكان إنما يجب بحال من ذلك صلاح له وأصلح ، لأننا قد بينا أنه لا يجوز أن يدخل في وجه وجوبه حال الدافع ، من أن العطية لا تضره ، والمنع لا ينفعه ، ومن أن المشقة لا تجوز عليه ، إلى سائر ما يقال في هذا الباب ، ولو وجب لذلك - وهذا الدافع بلاك ديناراً فاضلاً عما يحتاج إليه ، ومتى دفعه إلى زيد كان صلاحاً له ، وكذلك إلى بكر وعمر و خالد - فكان يجب أن يكون هذا الدفع حقاً للجميع . فأما أن يلزمه دفع

ذلك إلى كل واحد منهم ، ولا يلزمه الدفع على وجهه ، فإذا فسد / الأول صح ٤٢ / ما نقوله في هذا الباب .

فإن قال : إنه يلزمه الدفع إما على طريق البدل ، وإما على طريق القسمة بينهم ، وذلك صحيح ، ولا يجب إذا استحال أن يلزمه دفع الجميع إلى ^(١) كل واحد ، على أن ذلك يستحيل ^(٢) ، على الوجه الذى ذكرنا ، أو ليس من قولكم أن هذا الدينار لو استحق كل واحد منهم عليه ديناراً ، على طريق المداينة ، لزمه أن يدفعه إليهم على جهة المحاسبة ، وقد علم أن ما نقول بوجوبه من الأصلح ، لا يزيد حاله في الوجوب على حال الدين ، فكيف ألزمتمونا ما ذكرتم ؟

قيل له : إن الوجه الذى له يجب دفع الدينار كله إلى زيد ، قائم في عمرو ، فليس يجوز أن يقال : إن أحدهما يستحقه لابعينه ، أو يستحق بعبه ، أو يلزم دفعه على هذا الوجه ، فيجب صحة ما ألزمنا من أنه كان يجب دفع الدينار كله إلى كل واحد ، وأن يكون بمنزلة الحق لكل واحد ، فإذا استحال ذلك ، بطل قولهم .
”بيّن ذلك أنا إذا أوجبناه على طريق البدل ، فقد حرّم من حاله كحال من أعطى ، في الوجه الذى له وجب أن يُعطى ، وذلك مما لا يصح .

فإن قال : يجوزوا أن يلزمه أن يدفعه إليهم على حد ما يقتضى دينه ، فيقسمه عليهم .

قيل له : إن الدين إنما وجب فيه على ما ذكرته ، لأنه يدفع البعض إلى كل واحد ، ولا يخرج تمام حقه من أن يكون واجباً ، وإنما يتأخر دفعه ، وليس كذلك الأصلح ، لأنه لو وجب كان لا تصح هذه الطريقة فيه .

يبين ذلك أن الواجب في الدين يقابل قدر الحق ، فيصح فيه معنى القسمة

(١) في الأصل « أن » في موضع « إلى » وإعله تحريف من الناسخ .

(٢) في الأصل اضطراب في هذه الجملة . ونصها فيه : « ولا يجب إذا استحال أن يلزمه دفع الجميع أن كل واحد على أن الجميع أن يستحيل ذلك على الوجه . الخ . وهو كلام غير مفهوم .

والمحاجة ، وليس كذلك حال الأصلح لو وجب ، والذي سألوا عنه من تمتيله بالدين لا يصح .

فإن قالوا : إنا نقول فيه إنه كالدين ، وأنه متى وجد في المستقبل ، يلزمه أن يدفع ، كما نقوله في الدين .

قيل له : قد بينا أن لكل واحد منهم قدرا من الحق ، فيصح أن يقال إن الزائد على المدفوع واجب ، وإنما تأخر ، وأنه متى وجد له لزمه الدفع ، حتى إذا انتهى إلى آخره وتماهى ، سقط الوجوب ، وذلك لا يتأق في الأصلح ، لأنه لا أحد يُنتهى إليه في هذا الباب .

وبعد ، فإنه لو كان له حد وصح ما ذكره ، لكان مفارقا للدين ، لأن في الوقت الثاني إذا وجد ما يعطيه لزمه أن يدفع ، لأنه أصلح ، لا على جهة القضاء لما قضى فيه من قبل ، وليس كذلك الدين ، لأنه في الثاني إنما يلزمه دفع الباقي ، على جهة القضاء للأمر المتقدم .

يبين ذلك أن كون المدفوع إلى زيد مع حاجته إليه صلاحا له ، يتحدد على الأوقات ، فهو بمنزلة دين مؤجل ، يتحدد حلوله بتحدد الآجال على الأوقات ، فكما لا يجب في بعض ذلك أن يجب لأجل ما تقدم ، فكذلك القول ، يجب في الأصلح لو كان واجبا . وهذا يبين مفارقه للدين في الوجه الذي سألوا عنه . ويبين أن قولهم يؤدي إلى ألا يصح من أحد أن يخرج مما يجب عليه من الأصلح ، من حيث لا يقع في وجوبه بين الاختصاص ، مالا بد أن يقع في الدفع والعطية . فإن قال : يلزمكم مثل ذلك فيما تقولون من الأصلح في باب الدين : أنه واجب على الله سبحانه ، إذا كان الفعل الواحد منه صلاحا لجماعة من المكائين .

قيل له : متى كان حال الفعل الواحد ما ذكرته ، فكونه صلاحا لجماعة

أو لواحد منهم ، لا يتغير في أن الواجب ليس إلا فعله وإيجاده فقط ، وفي أن إيجاده له تعالى يؤذن بأن الجميع يفعلون عنده ما كلفوا ، فلا يقع في هذا الباب اختصاص على الوجه الذي أزمناك ، وإنا نتم لنا ما أزمناه ، من حيث كان العبد لا يقدر في ذلك الدينار في الحالة الواحدة ، أن يدفعه إلى الجميع ، وليس يتم ذلك فيما نقوله من الوجوب للأصلح في باب الدين ، لأنه إن كان فعلا واحدا صلاحا لجماعة ، فالقديم تعالى بفعله على ما قدمنا ذكره ، وإن كانت المصلحة لم جماعة أفعال ، فإنه تعالى يوجد ما أجمع ، وإن كان الصلاح لمكلفين فليكن لا يمكن اجتماعهما في الوجوب ، فالقديم / تعالى لا يكلفهما جميعا ، وإنا يكلف أحدهما .

فإن قال : إني أسألكم عن دفع زيد لهذا الدينار بعينه إلى جماعة ، إذا علم الله تعالى أنه صلاح لهم في باب الدين .

قيل له : إنا يجب الصلاح في باب الدين على المكلف ، ويجب على المكلف إذا عرف في بعض أفعاله أنه لطف له أن يدفعه ، فأما غير المكلف والمكلف ، فالفعل لا يجب عليه من حيث كان صلاحا لغيره من المكلفين ، وإذا صح ذلك ، فالقديم سبحانه إنما يكلف من المعلوم أن دفع الدينار يقع منه على الوجه الذي يكون لطفًا له ، ليقع الصلاح ، ولا يقع الفساد ، ولا يكلف من عداه ، فلا يؤدي ذلك إلى أن دفع الدينار يحصل لطفًا لجماعة من المكلفين ، على الوجه الذي بيناه في الدلالة ، فالكلام ساقط عنا ، وجملة ما يجب أن يحصل في التفرقة بين ما نقوله من وجوب الأصلح في باب الدين ، وبين ما يقوله القوم : أنا جعلنا وجوبه تابعًا للتكليف الذي يتفضل تعالى به ، فما لا يصح منه أولا يحسن ، لا يختار تعالى التكليف الذي يكون ذلك صلاحا فيه ، فلا يجب عليه ، وما علم أنه يصح ويحسن ، يجوز أن يقدم التكليف قبله ، ليصح وقوعه على الوجه الذي يحسن ،

وليصح إزاحة علة المكلف ، وإيس كذلك قولهم ، لأنهم لم يوجبوه اختياراً^(١) على غيره ، ولا تابعا لأمر سواه ، بل أوجبوه لأنه صلاح وأصلح ، ولزمهم إيجابه لهذا الوجه دون غيره ، وذلك يحقق ما ألزمهم رحمه الله في هذا الباب .

وقد استدلل رحمه الله بهذه الطريقة على وجه آخر ، فقال : لو وجب الصلاح والأصلح على ما ذهب القوم إليه ، لوجب العطية على زبد بحسب حال المعطى ، فكان يجب إذا كان أحدهما أشد حاجة من الآخر ، أن يلزمه أكثر مما يلزم أن يدفع إلى الآخر ، حتى لو سوى بينهما ، لوجب كونه ظلماً لأشدهما حاجة ، أو في حكم الظلم . يبين ذلك أنه لو كان لأحدهما عليه من الدين أكثر مما للآخر ، للزمه فيما يملكه من الدينار ، أن يدفعه إليهما على قدر دينهما ، حتى لو سوى بينهما لكان ظلماً ، وقد علمنا أن وجه وجوب الأصلح حاجة المعطى ، كما أن وجه قضاء الدين ، ثبوت الدين ، فكما يجب في أحدهما أن يلزمه الدفع على قدره وبحسبه ، فكذلك في الآخر . فإن قال : قد بينا أن العطية إذا كانت تضره ، والنفع ينفعه ، وهو من أهل المعاذير ، لم يلزمه الدفع أصلاً ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : قد بينا في جواب ذلك ، أن هذه الأمور لا يجوز أن تكون مقتضة^(٢) . إن قال : الوجوب بأن يقتضى ثبوت الوجوب أولى ، وبيننا أن ما يجب بلا مضرة لوجه معقول ، فقد يجب مع المضرة .

وبعد ، فإن القوم لا بد من أن يرجعوا في وجوب الأصلح إلى مثال في الشاهد ، وأى مثال ذكروه ؟

(١) اختياراً : كثبت في الأصل : « اختاراً » ، وهو تحريف .

(٢) مقتضة : كذا رسمت في الأصل ، والكن من غير قطع على القاف والفاء ، وأضحت أنها معرفة عن « مقتضة » ، بإبدال الميم طاء غائبة ناشئة من سماع النسخ من القلى . يريد أن المسألة لا ينبغي أن تختلف فيها وجه الاعتبار ، نظراً إلى الأحوال المختلفة .

وهذه المسألة التي أوردناها عليهم لازمة ، لأننا نقول لهم فيمن يلزمه دفع هذا الدينار إلى المحتاجين ، لكثرة ماله ، وقلة اعتداده بخروج ذلك من مملكته ، أيلزمه أن يدفع ذلك إليهم على قدر حاجتهم ، حتى لو سوى بينهم لكان ظلما ، أو في حكم الظالم .

- فإن قالوا : يكون في حكم الظالم ، خرجوا عن المعقول ، ولزمهم فيمن لم يدفع إليه الزيادة ، أن يلزم في الثاني أن يدفع إليه كالدين ، على ما قدمناه من قبل . وإن قالوا لا يكون ظلما ، فقد ثبت لزوم المسألة لهم ، وهذه الطريقة توجب عليهم في المُعَدَّق ، أن يلزمه أولا تعرّف حال من يتصدق عليه ، حتى تكون صدقته بحسب حاجته ، لئلا يكون معطيا الكثير لمن لا يحسن أن يعطى إلا اليسير ، والقليل لمن يجب أن يدفع إليه الكثير ، وفساد ذلك في عقول العقلاء ، يبطل ما يقوله القوم . وقد بينا أن اختلاف وجوه الواجبات لا يؤثر فيما ذكرناه ، إذا كان الواجب يتعلق بمعطية الغير ، فليس لأحد أن يقول : إنا نوجب ذلك من جهة الجود والحسنة ، وإنه يخالف لقضاء الدين وغيره .

فإن قال : أفليس قد يجب على الإنسان في زكاته وكفارته ما يكون نجيرا في دفعه إلى الفقراء ، ولا ^(١) يلزمه ما ذكرتم . وكذلك القول في الأصلح .

- ١٥ قيل له : إن وجوب ذلك عندنا من طريق السمع ، من حيث يكون لظنا ، فعلى الوجه الذي ورد السمع به بوجبه ، وليس كذلك ما ذكرته ، لأننا قد بينا في وجه وجوبه أنه يقتضى فيما يعطيه تعرّف حال المعطى ، حتى تكون المعطية بحسب حاجاته ، كما يجب في الدين أن يكون الدفع فيه بحسب الدين وقدره ، وعلى هذا الوجه . قلنا إنه تعالى إذا أوجب علينا الأصلح في باب الدين ، فإنه ^(٢) يجب أن

(١) « ولا » : في الأصل « أولا » . ويظهر لي أنه تحريف ، والهمزة رادة من النسخ .

(٢) في الأصل : « إنه » بدون فاء وجواب الشرط « إذا » .

يفعل بقدر حاجة المكلف . فإذا علم أن زيدا لا يطيع إلا عند أمور كبيرة ، فواجب أن يفعلها . وإذا علم في غيره أنه يطيع عند أمر واحد ، لزمه ذلك الأمر فقط ، لأن حاجتهما فيما كُتِلَفاً قد اختلفت ، فوجب على المكلف أن يُلطف لهما بحسب ذلك ، كما يجب أن يمكنهما ويعطيهما الآلات بحسب حاجتهما إليها في فعل ما كُتِلَفاً . وعلى هذا الوجه قلنا : إن الوالد يلزمه في ولديه إذا لحقه النعم لحاجتهما ، أن يعطيتهما بحسب غمه ، لأنه الوجه الذي تجب لأجله العطية ، فإذا كان غمه بأن لا يدفع إلى أحدهما ، أو لحاجته أكثر ، لزمه من الدفع ما يزول به ذلك . فكذلك يلزم القوم فيما قالوه من وجوب الأصحاب .

دليل آخر : ذكره شيخنا رحمه الله ، وهو أن الأصل لو وجب على ماله ، لوجب علينا ، ولو وجب ذلك ، لوجب فيمن تركه وأخل به ، أن يستحق الذم والعقاب ، وألا يتمتع أن يعظم ذلك ، فيصير فاسقاً مُحِيطاً بذلك ثواب طاعته . وقد وافقنا القوم على بطلان ذلك ، لأنهم يقولون في تارك هذا الواجب : إنه لا يستحق به العقاب ، وفيهم من يقول لا يستحق به الذم ، وإنما يوصف من أخل به بأنه بخيل مُقَصِّر .

وفيهم من يقول : إن العقاب وإن استحق به ، فقد تفضل تعالى بإسقاطه عنه ، إلى غير ذلك . ولو كان واجبا على الحقيقة ، لحل محل سائر الواجبات ، في أنه كان يجب فيمن لا يفعله أن يستحق الذم والعقاب ، وألا يتمتع أن يعظم ذلك بحسب حال الواجب ، لأنه قد ثبت أنه يعظم بحسب مقدار العطية ، فكما يجب فيمن يلزمه دفع دينار إلى غيره أن يستحق من الذم والعقاب أكثر مما يستحقه من يلزمه دفع درهم ، فكذلك يجب مثله في الأصلح لو كان واجبا .

فإن قال : إن الواجب ضربان .

أحدهما : ما ذكرتم ، فلا بد من استحقاق الذم والعقوبة على الإخلال به .

والثاني : ما قوله بما يجب من جهة الجود والإفضال ، فلا يتعلق الذم والعقوبة على من لم يفعله ، وإن كان يوصف بأنه بخيل ومقصر .

قيل له : قد بينا من قبل أن هذا الخلاف يتعلق بعبارة ، لأنكم إذا وصفتموه بأنه واجب ، وفيه هذا الحكم الذي لا بد من تعلقه بالواجب ، فقد وافقتمونا في المعنى ، ولا يبعد عندنا أن يقال فيما هذا حاله : واجب على طريق المجاز ، بل قد يقال فيما لا يوجب للقوم : إنه واجب ، كنعوماً يقال في سيد القوم : إنه واجب عليه نحو الرئاسة ، أن يؤثرهم على نفسه .

فإن قال : أقول : إنه يستحق على الإخلال به الذم ، لكنه ذم مفارق لما يستحقه من لا يفعل الواجبات العقلية والسمعية .

قيل له : قد بينا أن الذم في ذلك يجب أن يكون بحسب الواجب ، ولا نمتيز اختلاف وجوه وجوبه ، وأنه متى عظم الواجب ، فيجب أن يعظم الذنب .
فإن قال : وجدت في العقل أن هذا الذم لا يعظم ، وإن عظم ما يلزمه من الأصلاح ، وليس كذلك سائر الواجبات .

قيل له : إن الذي ذكرته هو الذي يبين من حال ما أوجبته أنه ليس بواجب ، لأنه لو دخل في الوجوب ، لدخل في حكمه ، ومن حكم / الواجب يتعلق الذم على من لا يفعله ، إذا وجب عليه ، وزيادة الذم بقدر حال الواجب .

فإن قال : كما ثبت في العقل أن الذم فيه لا يعظم ، فقد ثبت فيه أن الذم يثبت فيه ، فليس بأن يقال إنه ليس بواجب لزوال العظم عنه ذمه ، أولى من أن يقال إنه واجب ، لثبوت الذم في الإخلال به .

قيل له : إننا لم نوافقك على ثبوت الذم ، وقد وافقنا على زوال عظم الذم ، فنحن نتوصل بالمتفق فيه ، إلى بطلان قولك فيما خالفنا فيه . وإنما كان يصح

ما ذكرته لو ثبت الوفاق في كلا الموضعين .

وبعد ، فلو تعلق الذم على الإخلال به ، لوجب تعلق العقاب أيضا به ، على ما بيناه . فإن قال : إنه تعالى فصل بين هذا الواجب وبين غيره ، في أن أزال العقاب عمن لم يفعله ؛ وإن^(١) ثبت العقاب على من يخل بسائر الواجبات .

قيل له : قد بينا أن من الأحكام مالا يجوز تعلقه باختيار الفاعلين ، فلا يجوز أن يقال له سبحانه : اختار في هذا الواجب ألا يتعاقى على من أخل به العقوبة ، دون سائر الواجبات ، لأن من حقها إذا كانت واجبة على المكلف ، أن تتعلق بها العقوبة ، كما أن من حقها أن يتعاقى الذم على من أخل بها . فكيف يقال إنه تعالى قد اختار في هذا الواجب خلاف ذلك ؟ ولو جاز ما قلناه في هذا الباب ، لجاز في المباح أن يقال : إنه واجب في كل حسن ، وإن لم يتعلق به مدح عند فعله ، ولا ذم عند تركه . فإن قال : إني أقول : إن العقاب يستحق به ، لكنه تعالى وعد إسقاطه ، ودل على أنه يفضل بذلك . وهذا مما يتعلق باختياره تعالى .

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، لوجوه كثيرة ، فساد هذا القول . وبيننا أنه بوجوب الإغراء بترك هذا الواجب ، وبيننا أنه يلزمه أن يكون تعالى مغريا بترك الواجب ، من حيث غير الواجب ، وقطع على زوال عقابه ، وأن ذلك لا يرجع علينا في الصفات ، لأننا لا نعيها ، ولا يلزمنا مثله في الكبار من جهة العقل ، إذا جوزنا فيها المغرر ، لأننا لا نجوز ولا نقطع .

وبعد ، فإن من قولهم أن العقاب واجب على الله تعالى أن يفعله ، ولا يحسن منه إسقاطه ، على ما بين الكلام فيه من بعد ، فكيف يصح لهم ما تعلقوا به الآن في دفع ما ألزمناهم ؟

(١) في الأصل : فإن . ولا جواب له : نعم . والعواب : وإن . . .

دليل آخر : ذكره جماعة الشيوخ ، وهو أنهم قالوا : لو وجب عليه تعالى أن يفعل الأصلح ، على ما قاله القوم ، لوجب عليه أن يعمو عن يستحق العقاب ، ويغفر له ، وأن يتفضل عليه بالنعيم ، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم . وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفار والفاسق ، ولا يغفر لهم ، وذلك بين فساد مذهب القوم .

- وهذه الدلالة حملت القوم على أن ارتكبوا أن العقاب أصلح من المفو ، والتفضل بالنعيم ، واختلفت عبارتهم في ذلك ، فمنهم من يقول : هو أصلح ، من غير إضافة . ومنهم من يقول : هو أصلح للعقاب . ومنهم من يقول : هو أصلح لغيره . وإن لم يكن أصلح له . ومنهم من يقول : هو أعم صلاحا من الغفران .
- ١٠ فبين شيوخنا رحمهم الله ، أن القول بأن إزال العقاب بهم على الدوام أصلح من الغفران ، والتفضل بالنعيم الدائم ، مكابرة ، وأنه بمنزلة من يقول : إن العقاب لأهل الجنة أصلح من الثواب ، وأن الثواب ليس بأصلح لهم . وهذا الباب مما لا تسوغ فيه المناظرة ، فتسكلم القوم فيه ، وفي بيان صحیحته من سقیمه ، لأنه بمنزلة من يقول : إن الألم الخالص أصلح لأحدنا من اللذة الخالصة . فإن قالوا : ليس العقاب عندنا أصلح من النعيم والغفران ، من حيث كان عقابا والماء ، لكن لأمر آخر يقرن به ، وذلك مما لا يتمتع عندكم ، لأن المشقة قد تكون أصلح من الراحة ، إذا كانت تؤدي إلى غيرها .

- قيل له : إننا لا نمتنع في الألم والمضرة إذا أعقبا نفعاً عظيماً ، أنها أصلح لمن يزيل بها من الراحة والدعة ، كما نقوله في الطاعات وغيرها ، لكن / ذلك لا يتم في العقاب ، لأنه دائم ، لا يجوز أن يؤدي إلى نفع ولذة ، فكيف يسوع ٢٠ ما ذكرتموه ؟

فإن قال : قد يقرن بالمشقة ما يوجب كونه أصلاح ، وإن تقدمه كتقدم الآخر على المشقة في الأخير .

قيل له : وهذا محال لا يمتنع منه ، لأن تلك المشقة تفعل لأجل اللفعة التي هي أعظم منها ، فتحسن ، وإيس كذلك حال العقاب ، لأنه لم يتقدر فيه ما يخرج لأجله من أن يكون ضررا ، بل لا يصح ذلك فيه ، لأنه دائم ، فلا يجوز أن يكافئه منافع تتقدمه ، فضلا عن أن توفي عليه .

فإن قال : إنما قلنا إنه أصلاح ، لأمر يرجع إلى أنه تعالى لما نوحّد به ، وخبر بأنه يفعل بالعاصي ، على طريق الزجر ، كان نفعا للكفاف ، وخلافه ضررا وفسادا ، لأنه يقتضي كونه تعالى كاذبا فيما أخبر به ، وذلك يوجب ألا يؤثق بأخباره ، ولا بشيء من أفعاله . ١١

قيل له : إذا كنت إنما تجعل العقوبة أصلاح ، لأجل الخبر المتقدم ، فقد اعترفت بأنه لولا الخبر لكان الغفران أصلاح ، وإذا صح ذلك ، فقد كان يجب ألا يُخبر تعالى بذلك ، ليم منه فصل الأصلاح بهذا العبد ، لأنه قد صار فقد الخبر والوعيد في أن عنده يتم فعل الأصلاح به ، بنزلة خلقه ، فكما نقول بوجوب خاتمي التكليف ، ليصح أن يفعل به الأصلاح ، الذي هو الغفران والتفضل ، وهذا يوجب عليهم القول بأن الغفران والتفضل هو الواجب في المقاب ، ويوجب مع ذلك عليهم أن يقيح من الله تعالى أن يُخبر بالوعيد ، فقد كنا أفدنا قولهم بأمر واحد ، وقد أزمهم الآن كلا الأمرين .

وبعد ، فإن الخبر وإن سادنا انتفاع هذا الكافر به ، في حال التكليف ، فقد عدنا أنه لا منفعة له فيه في حال زوال التكليف . فيجب على هذه القضية ١٢ أن يكون الأصلاح له وقد زال التكليف ، لا غفران والتفضل ، وألا يقدح في ذلك

تقدم الخبر ، لأننا قد بينّا أن وجه الانتفاع به لا يصح إلا في حال التكليف ،
والذى ألزمنا القول ، وجوب الغفران في حال زوال التكليف ، وقد علمنا أن
في هذه الحال لا يمكن أن يقال : إن تجوز الحيف والكذب في خبره يكون فساداً ،
لأن ذلك إنما يكون في حال التكليف ، فأما إذا زال ، فحاله في أنه لا يكون فساداً ،
بمنزلة لو وجد الخبر منه ولا مكلف أصلاً ، وما هذا حاله لا يكون فساداً في الحقيقة ،
وإنما يجوز أن يُقدّر فيه ، فيقال : إنه يكون فساداً في التدبير لو ضامه التكليف ،
على ما تقدم شرحناه .

وبعد ، فقد صح أن الغفران والتفضل هما الأصلح ، كما ثبت أن الكذب
في خبره هو فساد ، فلم صاروا بأن يقولوا إنه تعالى لا يفعل الواجب الذي ذكرناه ،
لكيلا يكون خبره كذباً وفساداً ، بأولى من أن يقال لهم : إنه تعالى يجب ألا يفعل
الخبر ، لكي يصح أن يفعل الغفران والتفضل ، ولم صار كون خبره كذباً إذا كان
مفسدة يجوز لأجله ألا يفعل الغفران ، بأولى من أن يقال : إن تركه فعل الأصلح
هو الفساد ، فيجب أن يفعل الغفران ، لأنه لو لم يفعله كان مفسدة ، لأنه قد ثبت
أن الإخلال بالواجب ، في أنه فساد في التدبير ، بمنزلة فعل القبيح .

فإن قال : إن فعل العقاب هو الأصلح ، من حيث تقدمه الوعيد ، الذي هو
زجر سائر المكلفين ، فحصل لجميع الانتفاع به في حال التكليف ، فصار
الذفع به أكثر وأعم ، فيجب أن يكون أصلح وأصوب من الغفران والتفضل .
قيل له : إن ذلك يوجب كونه أصلح لغير هذا المقاب ، ولا يخرج الغفران
والتفضل فيه ، من أن يكون أصلح من العقوبة ، ويجب على القديم تعالى عندك
فعل الأصلح بكل واحد من خلفه ، فيجب على هذا ألا يقدم ما أورده
فيما الزمناك .

وبعد ، فإن الذي أشرت إليه من الصلاح ، يتعلق بالخبر والوعيد ، لا بنفس العقاب ، والواجب على قضية قولك ، أن تقول بأنه تعالى يفعل هذا الخبر والوعيد ، لما للطبعين فيه من الصلاح / وأن يفعل الففزان والتفضل ، لما للعقاب فيه من الصلاح .

فإن قلت : إن ذلك يوجب أن يفعل تعالى الكذب والقيح ، فذهبك وقولك أدى إليه ، فهو لازم لك ، وكل ما كان اللازم لك أدخل في باب الإحالة وفي باب القبح ، فذهبك أولى بالفساد .

فإن قال : إن امتناع المكلفين بالخبر والوعيد ، لا يتم إلا مع وجود العقاب منه تعالى ، لأنهم متى جوزوا ألا يعاقب ، لم يقع لهم الصلاح بالوعيد ، وإنما يكون زجرا لهم متى قطعوا على أنه صدق ، فإذا كان كذلك ، صار وجود العقاب من تمام كون الوعيد مصلحة . وقد بينا أنه مصلحة لجميع المكلفين ، فيجب أن يفعله تعالى ، وأن يفعل ما لا يتم إلا به من العقاب .

قيل له : إن كل ذلك لا يخرج الففزان والتفضل من أن يكون أصلح العقاب خاصة ، فيجب أن يلزم القديم فعله ، وإن كان لا يتم إلا بترك الوعيد ، فيجب ألا يتوعد ، وإن كان التكليف لا يتم إلا بالوعيد . فيجب ألا يكلف وإن كان الخلق لا يتم إلا بالتكليف ، فيجب ألا يخلق ، وكل ذلك لازم لك على قولك . وقد بينا فيما قبل ، أن الذي يقدم في كون النفع صلاحا لزيدا ، هو الضرر الواصل إليه دون غيره ، والذي يؤثر في كون الضرر ضررا له في الحقيقة ، هو النفع الواصل إليه دون غيره ، وأن الواصل إلى غيره لا تدان له بما يصل إليه ، ولذلك لم يجر منه تعالى أن يكلف زيدا لينفع عمرا ، ولا يحسن في هذا الشاهد أن يلزم الأخير المشقة ، لينفع غيره ، وإنما يحسن ذلك لنفعه . فإذا صحت هذه الجملة ، على ما شرحتها

- من قبل ، فكيف أن يقولوا إنه تعالى يحسن منه أن يعاقب الكافر ، لنفع المؤمن ؟ ولو جاز ذلك ، لجاز أن يحسن منه أن يفعل الآلام التي ليست مستحقة ، لينفع الغير . وهذا الموضع هو الذي ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن العقاب على مذهبهم ، يجب أن يحسن ، وإن لم يكن مستحقا ، فقال : **إِنْ حَسُنَ لِأَنَّهُ** صلاح فعمل ، على ما قاله القوم ، فلا وجه لتقدم الكفر الذي يستحق به ، فقد كان •
يجب أن يحسن منه تعالى أن يتدبى خلقا بالآلام ، ليكون صلاحا لغيرهم من المكلفين ، وفاد ذلك يبين أنه إنما حُسِنَ لأنه مستحق ، فلو عرى من كونه صلاحا لم يخرج من أن يكون حسنا ؛ وبين أن الاستحقاق أصل في بابه ، لأنه لو لم يحسن الفعل لأجله ، لما حسن مثلا أن تعظم القديم سبحانه ونمده ، إذا استحق مفا ذلك ، لأن الصلاح الذي هو النفع ، يستحيل عليه تعالى .
١٠ وبعد ، فقد كان يجب على هذا القول ، أن يكون الوعيد الوارد عن الله تعالى ، يُحمَلُ على خلاف حقيقته ، لأجل قولهم بالأصلح ، وكان هذا الوجه أولى من أن يقال إنه تعالى لا يتوعد ممعا ، وإنما يقرر في المقول أن المعاصي يُستحق بها العقاب ، ثم يتوقف في ذلك .

١٥

فصل

في أن ابتداء الخلق غير واجب

- الذي قدمناه من الأدلة يقتضى نقي وجوبه ، فلا وجه لإعادته . وقد بينا أنه لا بد للواجب من وجه يجب لأجله ، ومتى لم يعلم ذلك على جملته أو تفصيلا ، لم يحصل العلم بوجوبه ، وليس لابتداء الخلق وجه يمكن تماثيق الوجوب به ، فيجب نقي وجوبه ، فإن قالوا : يجب لكونه أصاح ، فقد بينا فساد ذلك .
١٠

فإن قالوا : يجب لأنه إناعام ، فقد بينا أن ذلك وجه حُسن ، لا وجه وجوب .
وإن كان الإناعام لا يرجع إلى نفس الخلق ، وإنما يرجع إلى مقارنة الحياة وغيرها ،
عما أصبح التتم عندها ، لسكنه إذن لا يتم إلا بخلق نفس الحي ، صار خلقه تعالى
إليه إناعاما ، كخلقها سائر ما ذكرناه .

فإن قال : يجب ذلك عليه تعالى ، لما فيه من إظهار نعمه وأياديه ، ويقبح من
الحكيم إذا تمكن من ذلك أن يعدل عنه .

قيل له : هذا موضع الخلاف ، وإنما يحسن ذلك ، ويدخل في كونه إحسانا
وقضالا . فأما أن يقبح العدول عنه فبعيد ، لأنه لا فعل يشار إليه ، يقال فيه إنه
يقبح من حيث كان تركا لهذا الفعل ، فيجمل قبحه طريقا لمعرفة ما ذكرناه .
فإن قال : وإن لم يمكن الإشارة إلى ما ذكرتم ، فالشعر في العقول ، أن
التمكن من إظهار نعمه وأياديه ، من دون مشقة ومضرة ، إذا لم يفعل ذلك
يستحق الذم .

قيل له : هذا هو الذي دللنا على بطلانه بالأدلة المتقدمة ، وبيننا أن هذه العلة
توجب إيجاب مالا يتناهى ، إذا اشترك الجميع في أنه من باب الإناعام والإفضال .
فإن قال : إن لإظهار الإناعام والأيدى في أول الأمر ، مزية ، لأنه به يعرف
الصانع وحكمته ، وموقع شكره ، فإذا فعل البعض من ذلك ، فبالأفعال ماعدا ،
لا يتغير المعلوم من حاله ، فذلك قلت بوجوب ابتداء الخلق .

قيل له : إذا كان ما لأجله حكمت بوجوبه موجودا في الزيادة ، فيجب أن تكون
واجبة ، وفي هذا إيجاب مالا نهاية له ، يبين ذلك أن الزيادة تقتضى زيادة شكر ،
ولو كانت المبتدأ بها ، حلت محل المزيد ، فلم يجب الجمع بينهما . وفي هذا ما قدمناه
من إيجاب مالا نهاية له .

وأما المعرفة بالصانع ، فإنما يجب متى خلق الله الخلق على وجوه مخصوصة ، والكلام في : هل يجب ذلك أولا يجب . فلا يصح أن يحمل وجه وجوبه مالا يثبت إلا بعمده .

وبعد ، فإن الذي ذكره يقتضى وجوب التكليف ، لا وجوب الخلق المبدأ ، ونحن نبين القول في ذلك من بعد .

فإن قال : إذا لم تتم معرفة الصانع إلا بالتكليف ، ولا يتم هذا إلا بابتداء الخلق ، فيجب الابتداء .

قيل له : قد كان يصح ما ذكرته من الترتيب ، لو ثبت وجوب المعرفة ، وذلك إنما يجب متى حصل العبد مخلوقا على وجه مخصوص ، فتم خلقه على ذلك الوجه ، لم يجب على مافصلناه من قبل ؛ فالمتعلق لا على ذلك الوجه لم يجب ، على مافصلناه من قبل ، فالمتعلق بما ذكرته لا يصح .

فإن قال : فيجب على قولاكم جواز ألا يخلق تعالى أحدا أبدا ، وإن كان في كونه قادرا عالما إنها ، على ما هو عليه .

قيل له : قد كان يجوز ذلك عندنا ، ولا يؤثر ذلك في صفاته ، لأن كونه قادرا ، لا يوجب الفعل ، ولا سائر ما هو عليه ، وكونه غير فاعل ، لا يقتضى خروجه عن الحكمة ، لكننا قد عمننا بما ثبت من خلقه وتكليفه ، أن الحال بخلاف ما قدرت .

فإن قال : فقد قلتم إن الفريق إذا بدل من يخلصه قطع يده ، ويمكنه تحليصه من دون ذلك ، إنه يقيح منه ، لما فيه من حرمان الشكر وزواله ، فإذا كان تعالى متى لم يخلق الخلق ، وجب زوال شكره ، فيجب أن يسكون ذلك واجبا .

قيل له : قد بينا أن الصحيح في جواب هذه المسألة ، أنه يقيح منه ، لأنه عبث ، لا فائدة فيه ، إذا أمكنه تخليصه من دون القطع ، وبيننا أنه لو كان فيه فائدة ومنفعة ، لحسن ذلك ، وثبت أنه لو كان فيه فائدة ومنفعة لحسن ذلك ، وبيننا أنه لا يحسن للملة التي ذكرها ، وفي ذلك بطلان سؤاله ، لأن ما جملة إصلاحها له عندنا كحال الفرع ، ولو ثبت في هذا الأصل ما قاله ، لكانت العلة كونه فاعلا لما يصح أن يستحق به الشكر ، على وجه لا يستحق به ، فيقيح لذلك ، وهذا لا يتأتى فيما لا يفعله سبحانه من ابتداء الخلق ، فحملة عليه لا يصح .

ولهذه المجلة نقول : إنه تعالى إذا فعل فلا يقيح كونه ينميه من وجهين ، لم يحسن أن يفعله على أحدهما ، لأنه في حكم العبث من أحد الوجهين ، فيفصل بين الواقع من قبله ، وبين ما لم يفعله أصلا . ١٠

فإن قيل : فيجب إذا تمكن أحدنا من إظهار باب من العلم ، أو جنس من النعم ، يستوجب به شكرا ، ويحصل له ذكر ، أنه لا يجب عليه إظهار ذلك ، والمعلوم في الشاهد خلافه .

قيل له : إن كان لا يتم بفقد إظهار ذلك ، فغير واجب عليه إظهاره ، لكن العادة جارية بأن أحدنا يفوز بهذه المرتبة ، بضروب من المشاق ، فحتى / لم يظهره ، يعسر بمنزلة الظالم لنفسه ، فيلزمه أن يدفع النعم عنها بالإظهار ، فإن صح أن يوجد من لا يظهر ذلك ، ولا يكون في فقد إظهاره له إلا فقد السرور والنفعة ، فهو حسن منه ، غير واجب ، لأنه لو وجب ذلك ، لوجب أن يبذل كل مافي وسعه في ذلك الباب ، وقد ثبت إفساد ذلك . ١٠

فإن قيل : إذا وجبت عندكم الخلقة الثانية ، التي هي للإعادة ، فيجب أن تكون الأولى^(١) بمنزلتها . ٢٠

(١) في الأصل (الأولة) ، يريد: الأول . وهي طيبة ، كمال الرضى و شرح السكاكية (٢ : ٢٠٣) .
(١٥ / ١٤ المني)

قيل : إنما يجب ذلك فيمن استحق على الله سبحانه بطاعته ثوابا ، أو بالآلام عوضا ؛ فأما إذا لم يكن كذلك ، فالإعادة غير واجبة في ابتداء الخلق .
لا يصح هذا الوجه ، فيجب القضاء بكونه فضلا وإحسانا ، وأن يكون كإعادة من لا يستحق ثوابا ولا عوضا .

- فإن قال : إن صح ذلك ، فيجب تميز ماذهب إليه من خالف الإسلام ، من أن إثبات الماد غير واجب .

قيل له : إنما أنكرنا قولهم لما نقوه وحال الخلق في التكليف ماهو عليه ، لأنه لا بد من معاد تقع فيه المجازاة ، فأما إذا قال القائل بأنه غير واجب لإثبات الماد ، لو لم يخلق القديم تعالى الخلق ولم يكلف ، فذلك صحيح ، وقد كان يصح عندنا أن يخلق تعالى الخلق في جنة ، ولا يكلفهم ، أو في الدنيا ولا يكلفهم ، ويزيل الأمور الموجبة لتكليفهم ، فكان لا يجب إثبات الماد . وإذا جاز أن يثبت تعالى موجودا ماء ، لو كان هناك ، أوقات كان لانهاية له ، ولا فعل يفعله ، ولم يتغير حاله فيما يستحقه من الصفات الذاتية ، ولا أوجب ذلك خروجا عن الحكمة ، فما الذي يمنع أن يثبت كذلك في سائر الأوقات ، وتكون الحال هذه ؟

- فإن قال : إذا خلق تعالى الخلق ، فلم يكن ذلك واجبا ، وإنما يخلقه أشكوته نعمة وإحسانا وحسنا ، لوجب أن يخلق مالا نهاية له ، وألا يكون حال خلقه بأن يخلق أول من قبل .

قيل له : إن هذه المسألة لازمة لك ، إذا قلت بوجود الخلق ، فإن قال : فإذا لزمنا جميعا فما الجواب ؟

- قيل له : إنما أردنا أن نبين أنها مسألة من يقول بقدم العالم ، وأن الفاعل لا يفارق فعله ، أو من يقول بالطبع وغيره ، فإذا اتفقنا على فساد ذلك ، واختلفنا

في وجوب الخلق أو حسنه ، لم يصح منك الاعتراض بما يقدر في الأمرين . وقد
 بينا من قبل أن الداعي إلى الفعل إذا كان كونه حسنا وإحسانا ، فغير واجب فيه
 التعميم ، وإذا كان وجوبه فكثرت ، إلا في الفاعل الذي ثبت أنه لا يجوز ألا يفعل
 ماوجب عليه . وقد بينا في غير موضع أن الداعي إلى فعل متى حصل في آخر ، فغير
 واجب أن يفعله الفاعل ، وإنما يجب ذلك متى استبد الثاني بما يقتضى في فاعله أن
 يكون فاعلا له ، للأجل مشاركته للأول في الداعي ، وبيننا أن الوقت والأوقات
 لا تختلف في ذلك ، وأن الترتيب قد يخالف الفعل في بعض الوجوه ، وفي ذلك إسقاط
 ما سأل عنه ، وما يجب من فعل الخلق عليه تعالى ، لأنه مصلحة في تكليف ، مكاف ،
 لا يقدر في هذا الباب ، لأنه قد ثبت فيموجه وجوب ، على ما بيناه في باب اللطف ،
 كما ثبت وجه الوجوب في إعادة الثواب وإثابته ، وليس كذلك الحال في مبتدأ
 الخلق ، فيجب ألا يكون إلا تفضلا وإحسانا ، وألا يدخل في باب الوجوب
 على وجه .

فصل

في أن التكليف المبتدأ غير واجب

وقد بينا من قبل أن الصلاح والأصالح إذا لم يتعلق بالدين غير واجب ،
 ولو وجب التكليف في الابتداء ، لم يكن يجب إلا بهذه الطريقة ، لأنه وإن لم يكن
 نفعا ، فهو تعريض للنفع العظيم ، على ما بيناه من قبل ، فإذا لم يصح وجوبه من هذا
 الوجه ، فيجب ألا يكون واجبا أصلا .

فإن قيل : ثم هلا قلتم بوجوبه لأنه أكمل في باب الإمام ؟

قيل له : قد بينا أن الإنعام غير واجب فيما يصير به كاملا وعظيما بمنزله .

فإن قال : بالتكليف بصير مافعل واقما على وجهين في باب الإنعام ، فلو لم يكلف لكان في حكم العايب ، كما تقولون إنه سبحانه لو خلق المأكّل ليعتبر بها ، ولا ينتفع بتناولها ، لكان في حكم العايب .

قيل له : إن التكليف لا يقع به خلق العبد على وجه مخصوص ، وإنما هو أمر زائد ، يحدثه تعالى ، ويفعل ما يكون شرطاً فيه ، ليميز به المكلف من المهيمة ، وما هذا حاله لا يكون وجهاً للفعل الأول ، بل يكون فعلاً مستأنفاً ، ففارق حاله ما سألت عنه من المباحات التي للاعتبار ، والانتفاع فيها يرجع إلى حدوثها على وجه واحد .
فإن قال : هلا قلتم بوجوبه من حيث يحسن خلق الخى لأجله ، ولولاه لما حسن ، وذلك لأنه سبحانه لا يحسن أن يخلق حياً إلا ويجعله مشتهياً ، ومن حق الشهوة أن تتماق بالقبيح والحسن ، فلو لم يكلف مفارقة القبيح ، لكان خالقاً لها قبيحاً ، فوجب أن يكلفه من هذا الوجه .

قيل له : لو كان انفراد الشهوة عن التكليف بوجب قبحها ، لوجب قبح ما يخلق تعالى من الشهوات في البهائم والأطفال .

فإن قال : إنما لا يحسن لأمر يرجع إلى المكلفين ، من حيث تعبدوا في البهائم بمنعها عما تشتهيه من القبيح ، ليكونوا عن فعل ذلك أبعد ، فلو لا التكليف لما حسن ذلك أيضاً .

قيل له : لا يخرج ما أوردته من صحة ما ذكرناه ، لأجل السؤال أوهمت أنها تقيح من حيث تعلقت بالقبيح ، وانفردت عن المنع بالتكليف ، فأرى ناك ما هذا حاله ولا يقبح ، ولو كانت هذا الوجه بوجب قبحها ، لما جاز أن يحسن في البهائم وإن قاربها ما ذكرته .

وبعد ، فإن شهوة القبيح لا تقيح لذاتها بالقبيح ، فهي كالدم والخبر لا كالإرادة ،

وقد بينا ذلك من قبل ، ولا يمتنع أن يخلقه تعالى مع فقد العقل ، ولا يكلف المشتهى الامتناع ، لأنه لا يلحقه الذم بالقبيح ، ولا يمتنع أن يصرفه عن فعل القبيح بضرب من الصرف ، وهو أن يمينه بما يشتهيه من الحسن ، فلا يعرض له القبيح . ويجوز ألا يحدث في العالم ما هو قبيح ، بل يمنع غيره من القادرين من إحداثه ، فلا يكون هناك ما يتعلق الشهوة به . ويجوز أن تتعلق الشهوة بالقبيح ، الذي لا مانع في إدراكه ، كالأصوات وما حل محلها ، لأن المدرك لذلك في حكم المضطر إليه ، فلا يكون فاعلا لقبيح ، فإذا صح وجودها على هذه الوجوه ، فمن أين أنها إنما تحسن بمفارقة التكليف ؟

فإن قال : لأنها لا تحسن إلا مع كمال العقل ، ولا يجوز اجتماعها على وجه يحسن إلا مع التكليف . ١١

قيل له : لو كان مفارقة العقل تبقى قبيحا لقبحت شهوة البهائم ، وقد بينا فساد ذلك .

وبعد ، فإذا صح منه تعالى أن يمكن هذا الحى بما يشتهيه من الحسن ، حتى يستغنى به عن القبيح ، فقد صار تعلقه به كلاً تعلق ، فيجب ألا تكون قبيحة : فإنها العقل أو لم يقارنها ، لأن العقل إنما يحتاج إليه ، ليعرف للشهوى القبيح ، الذى يشتهيه ويميزه من غيره ، فينصرف عنه ، فإذا انصرف عنه بالوجه الذى ذكرناه مع فقد العقل ، فالعقل مستغن عنه . وقد بينا أن في المدركات مالا يصح أن يقع إلا من فعله سبحانه ، فلا يحدث منه إلا الحسن ، فيجوز أن يجعله تعالى مشتهيا له ، دون ما عداه ، فلا يحصل في هذا الحى شهوة القبيح البتة ، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه . ٢٠

فإن قال : إذا لم يحسن أن يخلقه حيا مشتهيا إلا لينفعه ، فهو إذن منعّم عليه ،

فلا بد من شكر ينبيه ، لأن من حكم الإنعام وجوب الشكر على المنعم [عليه] ^(١) ، فإذا لم يتم ذلك إلا بالتكليف ، وجب التكليف .

قيل له : أليس قد أنعم سبحانه على البهائم ، ولم يلزم فيها ما ذكرته ؟ فلو جعل في الابتداء كل حي خالق على هذه الصفة ، لم يكن لوجوب الشكر وجه .

- وبعد ، فإن الشكر يتبع وجوبه على المنعم عليه بالإنعام على وجه مخصوص ، فإذا لم يجعل تعالى هذا المكلف عاقلاً ، لم يلزم الشكر ، وقد بينا من قبل أنه لا يجب عليه تعالى فعل ما عنده يجب الشكر ، فإن حاله في ذلك يفارق حال أحدنا في بعض الوجوه ، فلا وجه لإعادته ، ونحن نبين أن مع العقل قد لا يجب الشكر أيضاً /

- ١٠ فإن قال : إذا لم يجب الشكر ، وجب ألا يكون بينه وبين كفر النعمة فرق ، وقد ثبت الفرق بينهما في العقل .

قيل له : إن قُبِحَ أحدهما ، وحسن الآخر معلوم ، وإنما الكلام في : هل يجب الشكر على هذا الحي المشبه ؟ وهل يجب على خالقه أن يجعله ممن يلزمه الشكر ؟ فلا وجه لما ذكرته . ولو صح وقوع كفر النعمة من هذا الحي ، كان

- ١٥ لا يكون إلا قبيحاً ، لكنه مع فقد كمال العقل ، لا يصح منه ذلك ، كما نعرفه من حال البهائم .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكافئه ، ليعرف موقع الإنعام عليه ؛ لأنه إنما يعرف ذلك بالمشقة أو الألم ، وأنهما فعله تعالى ، فلا بد من التكليف .

قيل له : قد يجوز عندنا أن يقتصر به في الإنعام على مالا يبلغ هذا الحد من الموضع . فمن أين أن التكليف واجب ؟ وهل ما ذكرته إلا بمنزلة من يقول في البهائم

(١) [عليه] : ساقطة من الأصل ، وهي موجودة في مثل هذا ، مما أن .

إنها مكلفة لمثل هذه العلة .

وبعد ، فإن موقع الإنعام إن لم يحصل إلا بالألم ، فما الذى يمنع من أن يفعل تعالى اليسير منه ، ولا يكون الحى مكلفا .

فإن قال : لأنه لا يحسن إلا الاعتبار ، لأنه قد حصل فيه ما خرج به من أن يكون عبثا ، وهو تأثيره فى الإنعام ، وجهله بالمنزلة العظيمة التى ذكرتها .

وبعد ، فإن هذا الباب إنما يصح أن نذكره فى العاقل الذى يعرف مواقع الإنعام ، ونحن أئتمناك أنه يحسن منه تعالى خالق حى مُشْتَرِئٌ مِنْهُ عَلَيْهِ ، من غير معرفة بالنعم البتة . وإذا جاز ألا يعرفها أصلا ، جاز ألا يعرف عِظَمَ موقعها .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكلفه ، لأنه يجوز أن يكون فى معلومه أنه لو كلفه لأمين .

قيل له : ليس فى ذلك أكثر من أن يوجب أمرا ، لأنه يوصل إلى منافع عظيمة . وقد بينا أن نفس المنافع لا تكون واجبة من حيث كانت منافع ، فما يوصل إليها بالآل يجب أولى .

فإن قال : فيجب على هذا ألا يُلْزَمَ المكلف فعل الواجبات ، ليصل بها إلى الثواب .

قيل له : لست أقول إن وجه وجوبها الوصول بها إلى المنافع ، لأن التوافل قد تُوصل بها إلى ذلك ، ولا تكون واجبة ، وذلك يسقط ما ذكرته .

فإن قال : إن لم يجب عليه تعالى أن يكلف من يعلم أنه يؤمن ، فيجب ألا يلزم تكليف من يعلم أن غيره من المكلفين يؤمن عنده .

قيل له : قد بينا فيما هذا حاله ، أنه قد لا يكون واجبا إذا لم يتقدم تكليف غيره ، فأما إذا تقدم ، فهو كالمسكين ، على ما بيناه فى باب اللطف . وليس كذلك

حال من المعلوم أنه يؤمن ، ولا يكون إيمانه أو تكليفه لطفاً لغيره .
 فإن قال : فيجب على هذا القول ، لو علم تعالى أنه لو كلفه وكلف سائر
 الأحياء ، لكان يصير بمنزلة الأنبياء في الطاعات ، ألا يجب عليه تعالى
 أن يكلفهم .

قيل له : هذا قولنا ما لم يتعلق تكليفه أو إيمانه بغيره ، لأنه إذا كان لطفاً لغيره ،
 وجب كما يقوله في الأنبياء ، إن كفّهم إذا كان لطفاً لغيرهم ، وجب التكليف
 والبيعة ، على أن التكليف لو وجب لهذه العلة ، لوجب إذا كان المعلوم من حال
 الأحياء ، أنهم لو كفّفوا لكفروا ، لثلا يجب تكليفهم ، وعند المخالف لا فرق بين
 من هذا حاله ، إذا لم يكن في تكليفه مغسدة ، وأتعلق به مصاحبة ، وبين
 ما ذكره أولاً

وبعد ، فإن ذلك بوجب القطع في كل حي غير مكاف أنه لو كلف لكفر ،
 ولما آمن . وبوجب في المكافين القطع على أنه لا أحد يجوز أن يؤمن سواء
 لو كلف ، وعلى أنه لو بقي المحترم منهم لكفر في الأنبياء والمؤمنين وغيرهم ،
 وفساد ذلك يبين بطلان ما ذكره ، لأن السمع قد ورد في الأنبياء وغيرهم
 بخلاف ما ظنه .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكلف من يخلقه من الأحياء ، وإلا كان
 مهملًا ، و... ^(١) ومبيحاً للجهل به وبإنعامه .

قيل له : كل ذلك إنما يصح أن يسأل عنه في الحى العاقل ، وكلامنا فيه إذا لم
 يكن عاقلًا : هل يجب أن يجعل عاقلًا ومكلفًا / ؟ فلا يصح ما سألت عنه ، ونحن
 نجيب عن ذلك فيما بعد .

(١) و وضع القطعة ، ذهب بعضها إلى من أحرمها ، ولم ينطع تصويبها .

فصل

في أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلا له

قد بينا أنه يحسن منه تعالى أن يخلقه حياً مشتهياً وينفعه ، فيكون محسناً إليه ، ولا يكون بذلك عابثاً ، لدخول فعله في كونه إحساناً ؛ وقد علمنا أن كونه إحساناً لا يغير بأن يخلقه عاقلاً ، فيجب أن يحسن منه تعالى جعله كذلك ، وإن لم يكلفه .

فإن قال : من حق العاقل أن يعرف موقع النعمة عليه ، فيلزمه الشكر ، وذلك يقتضى التكليف .

قيل له : قد يجوز أن يكون عاقلاً ، وعالماً باللذات ، ومفارقها لغيرها ، ولا يخطر بباله كونها فعلاً لفاعل ، ونعمة من منعم ، فلا يلزمه الشكر ، فلا يكون مكلفاً .

فإن قال : إذا شاهد آثار النعم ، وتجددها وتغير الأحوال فيها ، فلا بد من أن يخطر له الحال في صانعها ، كما لا بد من ذلك فيما شاهده من كتابة الكاتب وغيرها .

قيل له : قد يجوز أن يخطر ذلك له ، فيبقى شاكاً ، ولا يمتنع في النعمة وصانعها شيئاً ، كما قد يجوز مثله في الأمور التي تحدث ولا غرض لنا فيها .

وبعد ، فلو كان لا بد مما ذكرته ، كان لا يمتنع أن يصرفه تعالى عن هذا الخاطر والفكر ، فلا يجب أن يكون مكلفاً من حيث كان عاقلاً .

فإن قال : إن ذلك من كمال العقل ، فلو صرف عنه لم يكن عاقلاً .

قيل له : ليس من كمال العقل العلم بالنعمة والمنعم ، الذي هو القديم ، لأن ذلك

إننا نعلم بأن يعرف حدوث النعم، وأن الحدث لا بدله من محدث، من حيث كان محدثنا، وطريقة الاستدلال وما هذا حاله، لا يمد من كمال العقل. وقد بينا في باب المعرفة، أنه لو عُرِف لم يلزمه الشكر، إلا إذا عرف النعم، وأنه قد يجوز ألا يعرفه ولا يعرف في الواقع أنه نعمة، مع كمال عقله؛ وبيّنا أنه متى علم ذلك على حدوثه، لزمه أن يشكر على هذا الحد، وإذا عُدَّ على التفصيل، لزمه الشكر على التفصيل؛ وقد بينّا هنا أن العاقل الحقلي يدينه وبين الفعل، كان المعلوم أنه يشك في ذلك، وأن عليه في الشك كُفَّة، فواجب أن يكثف، لأن حالة حالة المحتاج؛ وإنما يجوز في العاقل ألا يكلفه، متى أغناه الله تعالى بالحسن عن القبيح، وأعطاه من المعرفة ما لا يكون منه محتاجا، ولا مقدرا الحاجة، ولا تلحقه، ولا تقدير مشقة. فإذا كان مع كمال عقله يصح فقد هذه الأخوان عنه، فكيف يجب أن يكون مكلفا؟ فإن قال: إنه مع كمال عقله، لو لم يكثف، لوجب أن يكون تعالى مبيحا له القبيح الذي يشبهه، أو مبيحا له الجهل به وبنعمه، وأن يكون مغزيا له بذلك إن لم يكن مبيحا، كما تقولون فيمن توجبون تسكينه، أو بوجب أنه تعالى قد^(١).... وأما، أو بوجب أنه سبحانه قد جماله بحيث لا ينفك من القبيح، وأن يكون تعالى مع تسكينه إياه من القبيح لم يصرفه عنه، أو أن يكون جاعلا له إلى فعل القبيح أقرب. وكل ذلك مما لا يجوز على الحكيم.

قيل له: قد بينّا في باب المعرفة، أنه لا يجب أن يكون مبيحا للجهل، بألا يكف المعرفة. ودلنا على أن الإباحة في القبيح لا تصح، فإنه لو قال تعالى لا تبعد: لأضر عليك في فعل الجهل، لم يكن مبيحا له، وفصلنا بين ذلك وبين إذن الرجل لغيره في دخول داره^(٢)، فلا معنى لإعادة ذلك. فمقط ما ذكرته أولا، فأما

(١) بياض الأصل بتقدير كلمة. ونظرا • خلا • وبهذا المعنى لا ينفك كلامه إلا في الإجماع. (٢) في الأصل « حازه »، تعريف.

الإغراء فإنما يجب فيمن يبعث على القبيح ، ويقوى دواعيه إليه . فأما إذا منع من القبيح أو ألجئ إلى ألا يفعله ، فالإغراء زائل ، لأنه مع هذه الحال لا يجوز أن يقع القبيح منه ، والذي جَوَّزنا ألا يُسكِّف هو العاقل ، الذي قد أغناه الله عن القبيح ، ولم يحوج به إليه ، وصرف عنه تقدير الحاجة ، وجمله / مُلجأً إلى ما يُلْتَمَذ به ، فلا يقع منه سواء . ومن هذا حاله لا يوصف بالإغراء ، مع أنه قد يعمل بمن لا يجوز منه قبيح ألبتة .

فإن قال : هو مع الإلجاء ، قادر على أن يفعل القبيح ، فالإغراء يصح فيه . قيل له : لا يجب في كل ما بقدر عليه ، أن يجوز أن يفعله ، متى كان مُلجأً إلى ألا يفعل القبيح ، لم يحز أن يقع منه ، كما لا يجوز مع سلامة الأحوال أن يقع منه الإضرار بنفسه .

فإن قال : أتفتقرون في هذا العاقل إنه مُلجأ ، من جُمِل مستغنياً عن القبيح ؟ قيل له : إذا كان يعلم في القبيح أنه لو وقع للحقته مضرة ، من ذم أو غيره ، فهو مُلجأً إلى ألا يفعله ، فلذلك قلنا : إنه تعالى اغناه وعلمه لا يفعل القبيح ، ولم تجوز عليه الإلجاء ، لاستحالة المضار عليه ، وكل ذلك يقطع ما تعلق به من ذكر الإغراء . فأما ما ^(١) تقوله فيمن يجب أن يكاف ، وهو الذي جعله الله محتاجاً إلى القبيح ، ولم ينفه عنه ، ولا ألجأه بوجه آخر إلى ألا يفعله ، وشهأه إليه ، فمعلوم من حاله أنه متى لم يكف ، فيمنع من فعل القبيح ، بالتخويف من العقاب ، والترغيب في الثواب ، يكون إلى فعله أقرب ، فلا بد فيمن جعله كذلك ، من أن يكون مكافاً ، له بجانبه القبيح ، أو مغرياً له بفعله ، فإذا كان الإغراء لا يجوز عليه تعالى ، على هذا الوجه ، وجب أن يكاف من هذا حاله ، ولا يتأتى ذلك في العاقل ، الذي قدمنا ذكره .

فأما الإمراح^(١) فإنما يجب فيمن يجب أن يكلف فلا يكلف ، فأما إذا كان الواجب فيه ألا يكلف ، وكان وقوع القبيح ميثوسا منه ، لم يجب ، بألا يكلف الإمراح . وبذلك فالهمل إغايوصف بذلك ، إذا خلى بين من أهمله وبين فعل ما يضره ، أو خلاه والقبيح ، ولم ينعمه منه بضرب من المنع . وأما إذا كان قد منعه ، فلا يجب الإهمال . يبين ذلك أن الإلجاء في ألا يقع منه القبيح أكد من التكليف ، فإذا كان لو كلفه لم يجب أن يكون مهمل له ، فيألا يجب ذلك مع الإلجاء أولى .

فأما قولهم إن من هذا حاله لا ينفك من القبيح ، فمبني ، لأنه قد جمل بحيث لا يقع منه القبيح ، فكيف لا ينفك منه ؟ فإن قال : لأنه إذا لم يكلف مع العقل المعرفة ، لم ينفك من شك أو جهل ، قيل له : قد بينا في باب المعرفة : أن الشك يفارق الجهل ، وأنه يحسن فيما لا يمكنه أن يعرفه ، بل يجب ذلك عليه ، وبيننا أنه لا بد من الإقرار بذلك للمخالف ، لأنه في ابتداء حال تكليفه ، لا بد من كونه شاكاً ، فلو قبح لأدى إلى ألا يمكنه أن ينفك من القبيح ، وهذا يوجب قبح كل تكليف . وبيننا أن الشك ليس بمعنى وأن القادر قد يتخلو من التضادات وذلك يقطع ما سأل عنه ، فأما صرفه عن القبيح ، فقد بينا أنه مع الإلجاء ، قد صرف بأقوى وجوه الصرف ، وأنه أقوى من الصرف بالتكليف ، لأن مع التكليف قد يقع منه القبيح ، ومع الإلجاء لا يقع ، وهذا يبطل أيضاً ما ذكره ، من أنه مع العقل قد جمل أقرب إلى أن يفعل القبيح ، إذا لم يكلف ، لأنه إذا ألجىء إلى ألا يفعله ، فقد جمل

(١) الإمراح : كذا في الأصل ، بدون نقط على الحروف ، ولا أخرى ما المراد به عند المتأخرين . ولما لم يقصدوا بهذا الاصطلاح : تعطيل الماقل وإهماله دون تكليف . وإذا صح لفظه فلهذا . مأخوذ من الأرض المراح ، وهي التي تعطلت فلم تخرج نباتها لبعث السنين . قال الأصمعي : المراح من الأرض : التي حالت سنة ، فلم تخرج نباتها (اللسان : مراح) .

من لا يقع القبيح منه ، فكيف يقال إنه إلى ذلك أقرب ؟

فإن قال : إنه تعالى مع العقل لولم يكلفه ، ولم يكلف غيره من العقلاء ، عن هو بمثل حاله ، لم يخل من أن يسوى في التفضل بينهم ، أو بفاضل ؛ وإن سوى بينهم في ذلك ، ولا بد في المعلوم من أنه لو كفهم لآمنوا ، وبفاضل بين ثوابهم ، أو آمن بعضهم ، فذلك يقيح ؛ وإن فاضل بينهم ^(١) فذلك محابة ، ولا يجوز أن يفعله القديم ، فلا بد إذا من أن يكلفهم .

قيل له : هذا السؤال لا يختص بوجوب تكليف العاقل دون غيره ، لأنه إن لزم لزم في الجحيم ، ويوجب أيضا على قائله أنه يجوز ألا يكلفهم ، بأن يعلم من حالهم أنهم يمتثلون في استحقاق الثواب أو خلافه ، وفي مقدار ما يستحقون منها .

والجواب عنه / ظاهر ، وذلك لأنه تعالى يحسن منه أن يسوى في التفضل ، وإن كان المعلوم ما ذكرته ، لأن ما لم يقع لاحكم له ، ولذلك أنكرنا تأويل الحشوية ^(٢) في تعذيب أطفال الشركين ، بأنه تعالى قد علم أنهم يكفرون لو كفهم ، فحسن تعذيبهم . وفي ذلك إسقاط ما ذكرته من اعتبار حالهم في المستقبل ، فيجب أن يكون ذلك غير معتد به ، وأن يحسن منه تعالى أن يسوى بينهم في التفضل ، على أنه تعالى يحسن منه أن يفاضل بينهم فيه ، ولا يكون محابة ، لأن المحابة إن أريد به هذا المعنى ، فقبح قبيح ، بل هو جائز عليه تعالى ، وإن لم يسم بذلك ؛ وإنما لا يجوز عليه المحابة ، إذا أريد به أنه يحبو غيره ، لكن يحبو ^(٣) ، لأن معنى الإعام لا يجوز عليه تعالى ؛ وعلى هذا الوجه جوزنا في المتأخر أن يفاضل تعالى بينهم ، فيما يتفضل

(١) بينهم : جاء في الأصل : « بينهم » بضمير الخطابين ، والسياق يقتضي « بينهم » بضمير الغائبين .

(٢) في الأصل : « الحشوية » . والحشوية : طائفة من المبتدعة . كالقبيح (تاج العروس : حشا) .

(٣) كذا في الأصل . يريد أنه تعالى يحبو ويحبو غيره . ولعل الصواب : أنه تعالى يحبو غيره لكن لا يحبو هو .

به عليهم ، من الزيادة على استحقاقهم ، وجوزنا مثله في أطفال المسلمين والمشرّكين وفي
المحور^(١) العين .

فصل آخر

وقد يجوز منه تعالى أن يحمل فلا ولا يكلفه المعرفة ، بأن يضطره إلى العلم به ،
فيما يختص ذاته وفعله ، وإلى شكره على نعمه ، وبلجته إلى ألا يفعل القبيح ، بأن
يُعلمه أنه لو رآه لمنع منه ، وحيل بينه وبينه ، فلا يجوز فيمن هذا حاله ، أن يكلف
المعرفة والشكر ، لكونه مضطرا إليهما ، ولا يجوز أن يكلف الامتناع من
القبيح ، لأنه ملجأ إلى ألا يفعله ، وهذه صفة أهل الآخرة ، التي لأجلها نقول : إنه
سبحانه لا يكلفهم ، فإذا جُعل تعالى العقلاء من ابتداء انطاق كذلك ، لم
يحسن أن يكلفهم ، فكيف يقال : إنه تعالى متى خلقهم عقلاء فلا بد
من التكليف ؟

فإن قال : إنكم بنيت هذه الجملة على دعاوى كثيرة يخالف فيها ، فمنها قولكم
إنه يضطرهم إلى المعرفة ، وهذا محال عندنا ، لأن الذي يجوز أن يضطر إليه من
المعارف ما يُدْرِك ، وبناء ذلك فيه دون ما عداه ، وإذا كان ذلك من باب
المحال ، لم يصح أن يفعله تعالى ، ولو جاز أن يضطر إلى ما لا يُدْرِك لجاز أن يكلف
اكتساب ما يُدْرِك ، ولو جاز أن يفعل فيها العلم به ، لجاز أن يفعل العلم نفسه .
وبعد ، فإن الضروري من العلم يتعلق بالإدراك ، فما يستحيل ذلك فيه ،
لا يجوز أن يكون ضروريا ، كما لا يجوز أن يكون جليا قويا ، ولو جاز أن يضطرنا
إلى العلم بما لا يُدْرِك ، لجاز أن يضطر الأكمه إلى العلم بتفضيل ما يُدْرِك من
الألوان وغيرها .

٢٠

(١) في الأصل محور العين ، بالإضافة . والأصح : المحور العين ، لأنها وصفان من محور
والعين ، يتركبان بينهما ، فهو محور ، ومحور ، ومحور ، ومحور ، وهي بناء ، والجمع محور وعين .

وبعد ، فإن خلافتنا لكم في الأصل ، لأننا نقول في العلم بالمدرجات إنها ضرورية ، بأن يفعلها تعالى ، وإعنا نريد بذلك أن العبد يوجهها بالإدراك ، الذي هو سببه ، ولا يجوز عليه سبحانه أن يفعل بالأسباب ، لاستغنائه عنها ، ولأن وقوعها على غير هذا الحد يستحيل ، فإذا صح ذلك فسائر المعارف أيضا ، لا يكون إلا من فعلنا عن النظر ، وكما لا يصح في الأول أن يفعل إلا عن الإدراك ، فاعده لا يصح أن يفعل إلا عن النظر .

ومنها : أنا لو سلمناه في المعرفة أنها تصح أن تكون ضرورية ، لم يمتنع ذلك من أن تكليف النظر لا ينافيها ، وما يتولد عنه من المعارف مثلاً ، فالتكليف يصح مع ذلك ، ولا يمكن إثبات ذلك متعاً في الحقيقة .

ومنها : أنه قد يصح من المعارف أن يتبدى فيعمل مثل معرفته ، لأن الشيء لا يمتنع من جنسه ، ولأن هذا أحد الوجوه التي لها يكون الاعتقاد علماً ، فكيف يقال في العلوم الضرورية به تعالى ، إنها مانعة من تكليف المعرفة .

ومنها قولكم إنه قد اضطره إلى الشكر . وقد علم أنه إذا علم بفعله تعالى مفصلاً ، لم يجب أن يكون مضطراً إلى الشكر ، وإذا لم يك مضطراً إليه ، لم يبق إلا أنه واجب عليه ، ولا يجوز أن يعلم زجوبه ولا يكون مكلفاً لفعله .

ومنها قولكم إنه تعالى بلجنه إلى ألا يفعل القبيح بالإعلام ، وقد بينا / ٥٥ / أنه تعالى لا يجوز أن يضطر إلى العاوم . وبعد ، فإن هذا الإعلام لا يخرج من أن يكون قادراً على فعل القبيح ، علماً بأنه لو فعله لاستحقق الذم ، وهذا يوجب أن يكون مكلفاً ، إلا أن يقولوا إن إعلام المنع لو رام الفعل ، كنفس المنع وحصوله ، ومتى

قلتم ذلك ، لزمكم في هذا العاقل أن يكون مغرورا بالمنع ، وهذا يوجب أنه مكلف .

وبعد ، فإن التلجأ إلى ألا يفعل ما يقدر عليه ، ناقص الحال ، فهو كالمضطر إلى خلاف ما يقدر عليه ، فلو جاز أن يلجئ هذا العاقل ، لجاز أن يضطره إلى فعل الحسن ، وهذا يوجب التمييز ، وثبوت التمييز يوجب أن يكون ، وإلا كان تعالى مكلفا له ، أو جاعلا فيه ما يشق من غير نفع يستحقه ، وذلك في حكم الظلم يتعالى الله تعالى عنه ، فكل هذه الوجوه يمنع من صحة ما قدمتموه .

قيل له : إنه تعالى قادر على أن يضطر العاقل إلى جميع المعارف ، لأنه قد ثبت أنه قد اضطرنا إلى كثير منها ، كالعلم بالمسركات ، وسائر العلوم التي هي من كمال العقل ، كالعلم بفتح القبيح ، ووجوب الواجب ، والعلم بالعادات والمقاصد ، إلى غير ذلك ، وإذا [ثبت ^(١)] كونه قادرا على هذا النوع ، وقد ثبت أن كل جنس مقدور ، فالقديم تعالى قادر عليه ، وأن اختلاف الأجناس لا يؤثر في هذا الباب ، كما أن كل وجه يقع عليه المقدور ، فالقديم تعالى قادر على إحداثه عليه ، من غير تخصيص ، فإذا ثبت أن المعرفة بالله تعالى مما يقدر عليها ، فواجب أن يكون لله تعالى قادرا على أمثالها ، وقد بينا صحة ذلك في أول الكتاب ، فإن قال : ومن أين أن في هذه العلوم ما يكون فعلا له تعالى ، أو يصح ذلك فيه ، وهلا قلتم إنها واقعة بالطبع أو عن الإدراك ، وأنه لا يصح وجودها إلا كذلك .

قيل له : قد بينا فساد القول بالطبع ، وبيننا أن المدرك ليس بمدرك بإدراك ، فيقال إنه يوجب غيره ؛ وبيننا أن علامة كونها فعلا له سبحانه ، قد حصلت من حيث لا يمكننا أن ننفيها عن أنفسنا على وجه ؛ فلا فرق

(١) (ثبت) : ساقطة من الأصل ، ويقضيها المقام .

فيها^(١) ليست من فعله، وبين من قال في سائر ما يحدث في جسمنا، على وجهه لا يمكننا الانفكاك منه : إنه ليس من فعله .

وبعد ، فلو كان المدرك يكون كذلك لطفه موجبة للمعرفة ، ما كان يمنع ذلك من كونه سبحانه مضطرا إلى المعارف ، بل كانت يجب فيها ذكرناه ، أن يكون أصح ، لأن الإدراك كان يجب أن يكون من فعله تعالى ، فما يتولد عنه يجب أن يكون من فعله سبحانه أيضا ، فيجب أن يكون مضطرا إلى المعارف ، ومضطرا إلى سببه .

وبعد ، فلو صح أن الإدراك من فعل المبد ، كان لا يمتنع أن يفعل تعالى مثله فيولد ، فإذا صح ذلك صح أن يضطر تعالى إلى المعارف على كل حال .
فإذا صحت هذه الجملة ، فقد علمنا أنه لا تعلق للمعرفة بالإدراك ، ولا لسكونها
ضرورة ، ففسير ممتنع أن يضطر تعالى إلى العلم بيقبح بعض المقدمات ، ووجوب بعضها ، وإلى العلم بالمقاصد ، وإلى العلم بما يحده الإنسان من أحواله ، وإلى العلم بمخبر الأخبار ، وإلى العلم بأن الوجود لا يتخلو من كونه قديما أو حديثا ، لأن كل ذلك مفترق الحال ، ففيه ما يدرك ، وفيه ما لا يدرك ، على اختلاف .

فإن قال : بينوا أن العلم من حيث كان علما لا يتعلق بالإدراك .
قيل له : قد بينا في باب العلوم ، أن العلم قد يكون علما وإن لم يكن المعلوم مدركا ، فأبطلنا قول من لم يصحح العلم إلا بالمدرك ، وبيننا أن قولهم يقارب قول الشوقطانية ، ودلنا على أن ما يتولد عن النظر علم في الحقيقة ، وأن العلم بالله سبحانه وبسائر ما يلزم المكلف علم صحيح ، لا يفارق العلم بالمدرك في كونه علما ، وفيما به

(١) فيها : في الأصل : فيها .

يبين العلم من غيره ، وإنما يفارقه في حكم زائد ، وقد بينّا أن من خالف في ذلك قد أثبت علما صحيحا ، وإن لم يكن معلومه مدركا ، كنحو سائر ما ذكرناه/ من العلوم ، التي بها يكمل العقل ، وفي ذلك سقوط هذا السؤال .

فإن قال : ما أنكرتم أن كونه ضروريا وواقعا من فعله تعالى ، يتعلق بكونه مدركا ، فلا يصح أن يضطرّ تعالى إلا إلى العلوم بالمدركات وما جرى مجراها ، دون غيره .

قيل له : قد بينّا أن كل جنس مقدور لبعض التقادير ، فواجب أن يكون مقدورا له سبحانه ، فإذا صح أن يفعل يحىء العلم به تعالى . فيجب أن يصح أن يفعل العلم فينا وإن استحال الإدراك عليه ، وقد علمنا أن الفعل لا يجوز من حيث كان فعلا لفاعل ، أن يتعلق بأمر من الأمور ، ولا يتعلق بذلك إذا كان من فعل غيره ، فكيف يقال إنه لا يصح منه تعالى أن يضطرّ إلى العلم به ، وإنما يصح أن يضطرّ إلى العلم بما يدرك ، مع صحة وقوع ذلك منا ، أو ليس ذلك يوجب افتراق حكم الفعل ، لاختلاف أحوال الفاعلين ، ولئن جاز ذلك فيما يرجع إلى الفعل ، ليجوزنّ ما تقوله المجرة ، من كون الظلم قبيحا منا إذا فعلناه ، وإن لم يكن قبيحا منه سبحانه .

فإن قال : إذا استحال منكم أن تفعلوا العلم بالمدركات ، ويختص هو تعالى به ، فهلا جوّزتم أن يستحيل منه تعالى أن يفعل العلم بما ليس بمدرك ، وإن صح منكم .

قيل له : لو ثبت ما قلته ، لما صح ما بنيت عليه ، لأنه تعالى قد يصح منه من أجناس المقدور ، ما لا تقدر عليه البتة ، ولا يصح أن يقدر على جنس لا يكون تعالى قادرا عليه ، فكيف والذي ذكرته باطل ، لأننا قد نفعل العلم بالمدركات ،

إذا لم يكن الحال حال إدراك ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو أخبرنا عن مدركات معينة ، لفعلنا العلم بها ، وإنما لا يصح أن نفعل العلم بالمدركات ونحن مدركون لها ، لوجوب حصول العلم لنا باضطرار ، فيمتنع أن نفعله باكتساب عن نظر ، لأن العلم بالمدلول يمتنع من النظر في الدليل ، طلبا للعلم ، فلذلك لا يمتنع عندنا وإن لم يعرفه الإنسان من نفسه ، أن يفعل العلم بالمدركات ، مقرونا إلى علمه الضروري ، لكن ذلك لا يبين ، وليس له إلى فعله داع ، فيقل حصوله ، وذلك يبطل قولك إنه لا يصح منا أن نفعل العلم بالمدركات .

فإن قال : فيجب ألا يكون الإدراك تأثير في العلم ، إن كان الأمر كما ذكرتم ، قيل له : لا تأثير له في صحة اتخاذه ، وله تأثير في نفسه قوى جلي^(١) ، لأنه يجب كونه كذلك ، متى ضامه الإدراك ، ولا يجب ذلك فيه متى لم يضمه الإدراك ، وإنما نقول فيه : إنه طريق من طرق العلم ، على هذا الوجه ، لا لأنه لا يصح كونه علما إلا معه .

فإن قال : فيجب أن يجوزوا أن يفعل تعالى العلم بالمدرك ، فيمن لا يدرك ألبته ، ولا يصح أن يدرك .

قيل له : قد ثبت أن ذلك جائز في القدرة ، وإن كان والحال هذه لا يجوز ، لأنه يجري مجرى نقض المعاديات ، وذكرنا الخلاف بين الشيوخ فيه ، فلا وجه لإعادته .

وبعد ، فلم يجز أن يفعل تعالى بالمدرك إلا مع كون العالم مدركا ، على بعض الوجوه ، وكان لا يمتنع من أن يصح أن يفعل تعالى العلم بما ليس بمدرك فيه ، لأن ما لا يدرك أبعد في دخوله تحت الإدراك من المدرك ، بعد تقصّي إدراكه . فإذا لم يمتنع فيما هذا حاله أن يفعل تعالى العلم به فيه ، فكذلك لا يمتنع من أن

(١) في الأصل : قويا جليا ، وهو منسوب على الحال من التكرار (تأثير) .

يفعل تعالى العلم بما ليس بمدرَك أصلاً ، وإذا جاز منا أن فعل ذلك ، فيجب أن يجوز مثله في القديم تعالى . وهذا يبين أنه لا تعلق لهذا الخلاف بهذا الأصل .

فأما ما ظننته من المعرفة الضرورية ، وإن حصلت ، فهي غير مائة من النظر وما يتوَلَّد عنه ، فلا يصح في العاقل ، وإن كان مضطراً إلى المعرفة بالله سبحانه ،

- أن يكون ممنوعاً عن تكليف ذلك ، فبعيد ^(١) ؛ وذلك لأن المعرفة بالشئ تمنع من النظر في داليله وطريقه ، ولذلك لم يجوز عليه تعالى النظر في الأدلة التي ينظر فيها ، لَمَّا ثبت عالمًا لنفسه بجميع المعلومات ، ولذلك لا يصح من أحدنا وهو مشاهد للشئ وعارف به ، أن يستدل بخبر الرسول صلى الله عليه على ذلك ، لأن علمه قد منع من ذلك ، وليس يجب ألا تكون المعرفة الضرورية مائة من النظر ، إلا على طريقة المضادة ، بل قد يجوز أن يمنع الشئ من غيره ، وإن لم يكن ضده ، إذا حل محل الضد ، ألا ترى أن التأليف يمنع من التفريق وإن لم يكن ضداً له .

فإن قال : فإذا لم يكن ضداً له ، فيجب أن يكون ضداً لما يحتاج إليه ، ليصلح أن يكون ضداً لما يحتاج إليه ، ليصلح أن يكون مانعاً منه .

قيل له : قد بينا فيما تقدم أن الناظر لا يصح كونه ناظراً ، إلا ويجوز فيما نظر

- لأجله ، أن يكون على الصفة ، وألا يكون عليها ، وبيننا أن هذه الحالة تتعلق بهذه الصفة ، كما يتعلق كونه مرئياً بكونه مجوراً بحدوث ما يريد ، وقد عرفنا أن حصول المعرفة يزيل هذه الحالة ، فلذلك لم يصح أن ^(٢) ولهذا نجد شيوخنا يقولون في الكتب : إن النظر لا يصح إلا مع الشك ، وقد بينا ما يقوله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في ذلك ، وأن الذي ذكرنا هو الصحيح ، وذلك يبين كيفية كون المعرفة مانعة من النظر ، وإذا منعت منه ، لم يصح أن ننظر ، وإذا لم يصح ذلك

(١) بعيد : كذا في الأصل ، وهو جواب قوله : فأما مانعته . . الخ . وفي العبارة تعقيد ، لكثرة الجمل المفترسة .

(٢) (أن) : كذا في الأصل . وفي نسخة وفي العبارة على ما يظهر .

فيه ، فيجب ألا يصح أن يَقَعَل المعرفة عن النظر ، لأنه إنما يصح منه إيجادها عنه ، وإذا امتنع السبب امتنع السبب .

فإن قال : أليس قد يصح من المعارف أن يفعل مثل معرفته ، فيكون علما ، لكونه علما بمعتقد ذلك الاعتقاد . وهلا جاز أن يكلف المعرفة بالله تعالى ، مع كونه مضطرا إليها على هذا الوجه ؟

قيل له : ذلك لا يصح من وجهين :

أحدهما : أنه لا فائدة فيه ، لأن الغرض بالمعرفة أن يصير عالما به تعالى ، وبالمعرفة الضرورية ، وقد حصل كذلك ، فلا وجه للمعرفة الثانية .

فإن قال : فيجب على هذا القول ألا تصح منه تعالى معرفة بعد معرفة .

قيل له : إنه لا يحسن منه تعالى ذلك ، إلا أن تكون للثانية مزية ، فإذا لم يحصل فيها إلا ما قد حصل في الأولى ، فهو قادر عليه ، لكنه لا يفعله ، لأنه في حكم العَبَث .

وثانيهما : أن هذا المكلف لا يفصل بين أن يفعل ما كلف ، وبين ألا يفعله ، لأنه لا يجد لنفسه صفة زائدة ، وقد فعلها على ما هو عليه ، ولما فعلها - وما هذا حاله لا يدخل تحت التكليف ، لأنه يؤدي إلى أنه قد كُتِف أمر لا يمكنه أن يعرف فيه أنه خرج مما وجب عليه .

فإن قال سائلا في الفصل الأول : أليس الواحد منا مع المعرفة بالشئ عن النظر في دليل له ، قد ينتظر في دلائل آخر ؟ إنما يدل ذلك على أن المعرفة بالدلول ، لا تمنع من النظر في الدليل .

قيل له : إنما ينظر في الدليل ليعلمه دليلا ومتملة بالدلول ، لا لأنه يولد العلم بالدلول وهذا النظر مخالف في جنسه للنظر المؤدى إلى العلم بالدلول ، لأن من حقه

أن بوجوب العلم بأن هذا الدليل دليل ومتملى ، وذلك للنظر المؤدى إلى العلم بالمذكور ولا يؤدى إلى هذا الوجه ، وقد بينا ذلك فى باب المعارف ، وفى ذلك سقوط ما سأل عنه .

- فأما قوله : إنه لو سلم لكم فى العاقل أنه ممنوع من المعارف ، بما اضطره الله إليه من المعرفة به ، لكان لا يخرج العاقل من أن يلزمه الشكر ، لأنه قد عرف الله سبحانه ، وعرف نعمه عليه ، وعلم أن شكر النعمة واجب ، ومن حق الواجب فى العقل ، أن يلزم من وجب عليه أن يفعله ، وهذا هو التكليف بعينه .
-

جوابه : أن الشكر الذى يجب على النعم عليه ، هو الشكر بالقلب ، دون الشكر الذى يجرى على اللسان ، وهو تعالى كما اضطره إلى المعرفة به وبتوحيده وعدله ، إلى غير ذلك ، فسيضطره إلى المعرفة بالنعمة وقدرها ، وإلى العلم بما يستحقه فاعلها من التعظيم ، فلا يجوز والحال هذه أن يكلف تعالى هذا العاقل الشكر ، ولهذا الوجه قال شيوختنا / : إن أهل الجنة يلزمهم الشكر بالقلب ، كما يلزم المكلف ، لأنهم مضطرون إلى هذه الاعتقادات . فأما ما يجرى على اللسان فإنما يجب عند تهمة ، فإذا أزال الله تعالى ذلك عن العقلاء ، لم يلزمهم هذا الشكر ، كما لا يلزم أحدنا تجديد شكر النعم بلسانه حالاً بعد حال ، إذا كان قد عرف منه التمسك بذلك ، والقيام به ؛ فلو قيل إنهم قد يسرّون بالشكر على بعض الوجوه ، فلا يتنفع فى هذا العاقل أن يجعله الله سبحانه بهذه الصفة ، وكذلك أهل الجنة لصح^(١) ؛ لأنه لا يجوز أن يكلف العاقل ما يشبهه ويسر به .

فإن قيل : إنه تعالى وإن اضطره إلى المعارف ، فكل واحد منهم قادر على

(١) العبارة المختصر شديد . يريد أن أهل الجنة لو قيل فيهم ما قيل فى من فأنهم لصح .

أَنْ يَنْتَمِيَ عَلَى غَيْرِهِ ، وَيَتَعَدَّى عَلَيْهِ ، فَإِذَا عُلِمَ قُبْحُ ذَلِكَ كَانَ مَكْلُفًا لِلِامْتِنَاعِ مِنْهُ .

قِيلَ لَهُ : إِنَّهُ تَعَالَى يُلْجِئُهُمْ إِلَى أَلَّا يَفْعَلُوا الْقُبَائِحَ أَجْمَعَ ، وَإِنَّمَا يَحْسُنُ التَّكْلِيفُ مَعَ التَّخْلِيَةِ ، فَأَمَّا مَعَ الْإِجْلَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَحْسُنُ ، كَمَا لَا يَحْسُنُ مَعَ الضَّرُورَةِ .

فَإِنْ قِيلَ : أَلَيْسَ الْإِجْلَاءُ إِنَّمَا يَصِحُّ بِأَنْ يَدْرُسَ أَنَّهُمْ لَوْ حَافِلُوا الْقُبْحَ لَمَنْعُوا مِنْهُ ، فَكَيْفَ يَصِحُّ ذَلِكَ وَالْإِعْلَامُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَصِحُّ ؟

قِيلَ لَهُ : قَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ سَبْحَانَهُ يَجُوزُ أَنْ يَضْطُرَّ إِلَى الْمَعَارِفِ بِمَا دَلَّلْنَا عَلَيْهِ ، فَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ ، لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْ يَخْلُقَ فِيهِ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ ، فَيَعْلَمُ بِهَا أَنَّهُ لَوْ حَافِلٌ قُبْحًا لَكَانَ تَعَالَى سَيِّئُهُ ، وَيَعْلَمُ أَنْ تَقْدِيرَ الْمَنْعِ عَلَى هَذَا الْمَوْجِهِ كَبِيرَانَهُ ، فَإِذَا كَانَ الْمَنْعُ لَوْ كَانَ قَائِمًا لَمَا حَصَلَ الْفِعْلُ ، فَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ سَيِّئُهُ لَأَحْصَاةٌ مَتَى رَامَ الْفِعْلُ ، وَلِذَلِكَ قَالَ شَيْخُنَا :
١٠
إِنَّ الْإِجْلَاءَ كَالْمَنْعِ فِي زَوَالِ التَّكْلِيفِ مَعَهُ .

فَإِنْ قَالَ : أَلَيْسَ وَالْحَالُ هَذِهِ هُوَ قَادِرًا عَلَى الْقُبْحِ وَتَرْكِهِ ، فَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمِ الْمَنْعِ ؟ قِيلَ لَهُ : إِنَّ الْإِجْلَاءَ فِي أَنَّهُ يَصْرِفُ عَنِ الْفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ ، أَصْلٌ مُتَقَرَّرٌ فِي الشَّاهِدِ ، وَلِذَلِكَ يَحِلُّ مَحَلُّ الْمَنْعِ ، أَلَا تَرَى أَنَّ أَحَدًا إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَوْ رَامَ الْإِفْدَامَ عَلَى مَلِكٍ بَيْنَ يَدَيْهِ جَيْشَهُ وَحَشَمَهُ ، لَقَطَعَ دُونَ ذَلِكَ ، بَلْ كَانَ يَقْتُلُ قَبْلَ وَصُولِهِ إِلَى مَارَامِهِ ، أَنَّهُ يَنْصَرِفُ بِذَلِكَ عَنْ هَذَا الْفِعْلِ ، كَانْصِرَافٍ مِنْ قَدْ مُنِعَ مِنَ الْقُرْبِ مِنَ الْمَلِكِ ، وَحِيلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ ، بَلْ قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ الظَّنَّ فِي ذَلِكَ يَقُومُ مَقَامَ الْعِلْمِ ، وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ وَصَحَّ أَنَّ الْإِعْلَامَ مِنْهُ تَعَالَى أَكْثَرُ مِمَّا ذَكَرْتَاهُ فِي الشَّاهِدِ ، فَيَجِبُ أَنْ يَحْكُمَ بِأَنَّهُ يَصْرِفُ الْعَبْدَ عَنِ الْقُبْحِ ، كَمَا أَنَّ الْمَنْعَ يَصْرِفُهُ عَنْهُ ، وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ التَّكْلِيفِ .
٢٠

وَقَدْ بَيَّنَّا فِي بَابِ الْإِجْلَاءِ ، الْقَوْلَ فِي ذَلِكَ ، وَأَنَّ مِنْ حَقِّ الْفِعْلِ إِذَا تَعَلَّقَ بِهِ

الإلجاء ، أنه لو وقع لم يستحق به المدح والثواب ، فإن الإلجاء يؤثر في ذلك ، وفي هذا زوال ماسأل عنه .

فإن قال : أليس من هذا حاله يلحقه النقص ، كما يلحق المضطر المنوع ، وذلك يوجب في هذا العاقل أن يكون مكلفاً ، ويجب إثبات غيره من المكلفين ، ويكون ما يلحقه لعنائه له ، وكل ذلك يعيد الحال إلى أنه لا بد من تكليف العفلا ؟

قيل له : إن الإلجاء على هذا الوجه لا يوجب مشقة ولا مضرة ، لأنه إذا كان مزاج العلة في كل ما يشتهيه ، ولم يلحقه بألا يفعل هذه القيانم غم ولا حسرة ، لم يلحقه تنقيص ، وليس كذلك حال المضطر إلى فعله ، لأنه يلحقه التنقيص ، ولذلك لم يحز على أهل الجنة الاضطراب ، وجوزنا عليهم الإلجاء إلى ألا يفعلوا القبيح ، وهذا بين في الشاهد ، لأن أحدنا بأن يكون ملجأ إلى ألا يقتل نفسه ، وألا يستعط بالخردل^(١) ، ولا يقتل المملوك ، لا تلحقه حسرة ، ولو منع من أن يتحسر إلا كل وسائر ما يشتهيه ، وحصل مضطراً إلى طريقة واحدة ، لوجد في ذلك حمرة ومشقة ، وسلبين القول في ذلك عند الكلام على أبي الهذيل رحمه الله .

فإن قيل : أليس هذا العاقل يجوز أن يحصل عنده أمانة ووديعة ، أو يلزمه إنصاف ، أفليس يجب رد ذلك في عقله ، وفي ذلك دخوله في أن يكون مكلفاً ؟

قيل له : قد يجوز أن يصرفه الله تعالى عن هذه الواجبات ، ويصرف غيره

(١) أي يدخله أهله ، والسموط ، يفتح أوله : ما يعمل من الألب من دواء ونحوه ، كالنشوى .

من إبداعه ومعاملته ، فلا يحصل ذلك قط واجبا عليه ، وإنما يعرف أنه لو عرض لوجب
علما ضروريا ، وذلك لا يدخله في التكليف .

وبعد ، فلو حصلت الوديعة وأُلجئ إلى ألا ينصرف عن ردها ، لسكان الرد
يقع منه على وجه لا يشق عليه ، إذا كان مستغنيا عنها ، بما آتاه الله من الأملاك وسائر
ما يشتهي ، فكيف يجب أن يكون مكلفا والحال هذه .

وهذه الجلبة تبين أن التكليف غير واجب فيمن يخلقه تعالى من العقلاء
وغير العقلاء .

فصل

في حسن ابتداء الخلق في الجنة

إذا ثبت بما قدمناه أن إحداث الخلق غير واجب على الله تعالى ، ولا يجب
عابنا أن نكلف من خلقه ، فما الذي يمنع من أن يخلق ما عليه ^(١) من الجنة ابتداء ،
ويخلق الخلق فيها ، فلا يكون مجازيا لهم بها ، بل يفضل بها عليهم .
فإن قال : يمنع من ذلك أنه لو خلقهم فيها ولم يكلفهم ، لأدى إلى أن يبغى بعضهم
على بعض ويعمدى عليه .

قيل له : قد بينا فساد ذلك ، وأنه تعالى يصرفهم عن ذلك ، وبلجئهم إلى
ألا يفعلوه ، ويَقْصُرُ كل واحد منهم على قدر ما أعطاه من الشهوة والمشهى ، كما يفعله
سبحانه بأهل الجنة مع اختلاف مراتبهم .

فإن قال : يمنع من ذلك أنهم لا يعرفون موقع النعمة العظيمة ، بالجنة وأحوالها ،

(١) يخلق ما عليه من الجنة . . الخ : كذا في الأصل ، وهي عبارة غامضة ، والله قد سقط
بعض ألفاظها . وقد تكون (عليه) نعمة عن (علمه) .

قيل له : قد بينا أن ذلك يحسن وإن لم يعرفوه ، لأن اتصال النعمة إلى من لا يعرف قدرها قد يحسن ، وبيننا أنه تعالى يعلمهم ذلك ، بما يفعله من العلوم الضرورية في قلوبهم . وبيننا أن ذلك لو لم يتم إلا بالآلام يسيرة ، لحسن أن يفعلها بهم ، لكي يعرفوا موقع النعمة ، فيخرج من أن يكون عبثاً ، وكل ذلك يبين أنه لا يجب تسكينهم .

فإن قال : يمنع من ذلك أن الجنة من حقها أن تكون ثواباً وجزاء ، فلا يصح أن يسكنهم إياها .

قيل له : إنه تعالى لا يكون مثيباً بها لذاتها ، وإنما يثيب بها لضرب من القصد ، فإذا خلقها ولم يرد الجزاء كانت تفضلاً ، ولا يكون ثواباً ، كما أن الجنة لا تكون ثواباً للولدان وحور العين وإن سكنوها .

فإن قال : إذا كان سبحانه يخلقها على الحد الذي يكون ثواباً ، فكيف يحسن ذلك وعندكم أن للثواب صفة وقدرا ، ولا يجوز فيمن لا يستحقه أن يساوى فيها من يستحقه ؟ قيل له : إنه تعالى لا يفعل ذلك على هذا الحد ، بل يفعلها دون القدر الذي لا يكون ثواباً ، ولا يفعلها على وجه التعظيم .

واعلم أن المثير فيمن يخلقها فيها ، بحال كل واحد في نفسه ، لا بحالهم أجمع ، فإذا كان تعالى لا يفعل كل واحد بعينه إلا دون القدر الذي يستحقه أقل المتأخرين منزلة ، ولا يعظم بذلك على الوجه الذي يعظم المثاب ، فلا معتبر بحملتها ، فلو أنه تعالى خلقها في السكبر وفي الأحوال على الحد الذي يخلق عليه جنة الخلد ، لكانه فعل عن يخلقه فيها ما ذكرناه ، لم يجب أن يكون قبيحاً ، كما لا يجب فيما يفعله تعالى بالحور العين ، أن يكون فاعلاً فعلاً قبيحاً .

فإن قال : يمنع من ذلك أنه تعالى لا بد من أن يعلم من حالهم ، أنهم لو كفوا
لأمنوا ، أو لآمن بعضهم .

• قيل له : قد ثبت أن ذلك لا يوجب التكليف على وجهه ، فلا يصح التعلق .

فإن قيل : لو خلقهم تعالى في الجنة ولا / تكليف ولا وعيد ، لكان
مُمر حاكم .

• قيل له : قد بينا فساد ذلك .

واعلم أن المتنمين من هذه المقالة ، إنما أُتوا لقولهم بالأصلح ، ولاعتقادهم
ما قدمنا ذكره من الشبهة ، فيمن قالوا : إنه تعالى لا بد من أن يكلفهم .

فإذا ثبت بما قدمناه بطلان كلنا^(١) الطريقين ، فقد صح جواز ابتداء الله تعالى
الخلق في الجنة ، ولا فرق بين الجنة والحال هذه ، وبين الدنيا ومواقع نزها . وإنما
ذكر في المقالة الجنة لا لأن لها اختصاصا بهذا الخلاف ، وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم
الله ألا يجوزوا أن يخافوا تعالى مع المكلف في الجنة ، من بتفضل عليهم من الولدان
المُحور العين^(٢) وغير ذلك . فمنهم من ارتكب أن ذلك لا يجوز ، وزعم أن كل
من يحنقه هناك ، فهم الذين كانوا في الدنيا من الأطفال وغيرهم ، حتى قالوا في البهائم :
إنها التي كانت في دار الدنيا ، ومنهم من جوز ذلك ، وزعم أن المكلفين يؤدبونهم
ويهدبونهم ، فلا يقع منهم تعد ولا بغي ، وقد علمنا أن ذلك إذا لم يمنع في دار الدنيا ،
ولا تكليف قبل ألا يمنع في الآخرة وليست دار تكليف أولى ، فما الذي يمنع
من أن يخلق تعالى هناك خلقا مستأنفا ، ويتفضل عليهم ، وقد ألزمهم على قولهم
بالأصلح ، ألا يقتصر تعالى في التفضل عليهم على منزلة إلا ويفعل أكثر منها ، وهذا

(١) ن الأصل : • • • ، ون : نصاب لثنى مذكر ، وتكتب بالأنف .

(٢) ن الأصل : ومحور العين ، بالإسكان .

يوجب مساواتهم للثواب ، أو يفضلهم عليه ، وذلك يقدر في حسن التكليف ، ويندوا أنه لا يمكنهم هناك أن يقولوا : إن في ذلك مفسدة ؛ لأن التكليف مرتفع ، ولا يمكنهم أن يتعلقوا بأن يثيبهم لا يحتمل ، لأنه تعالى قادر على أن يعطيها ويقويها فيحتمل ، ولا يمكنهم أن يقولوا إنهم لا يحتملون اللذات والشهوات ، لما يقناه من قبل ، ونحن نبين فساد قولهم : إن أهل الآخرة مكلفون مأمورون متهيون من بعد .

فصل

في بيان فساد ما عدوه حسنا وواجبا ، وداخلا في الأصلح من التكليف ، وهو خارج عنه

اعلم أن المذهب الخطأ ربما صغر قدره في الخطأ ، ويؤدي إلى العظيم ، الذي لا محيص عنه ، فنتى وفق المرء لم يقدم على هذا المذهب إلا بعد العلم لمواقبه ، فإذا زل وأخطأ في المذهب ، وبين ما يلزم على قوله ^(١) فالواجب ألا يلتزم ، وأن يدع الأول ، وإن تمسك به ولم يلتزم كان أقل قدرا من التزم ذلك ، وإن كان الأول مناقضا ، والثاني مستمرا . وعلى هذا الوجه ألزم شيخنا أبو علي رحمه الله على الأصلح ، التكفير من جهات ، وإن لم يكن نفس القول عنده كفرا ، وأحد ^(٢) ما التزموا عند قولهم : إن تذيب أهل النار أصلح لهم ولأهل الجنة من تميمهم ، القول بأنه تعالى لو علم أن زيدا يؤمن إن كلف وحده ، ويكفر إذا كلف عمرو وخالد ، لكتبهما يؤمنان أن الواجب على التقدير سبعانه أن يكلف الثلاثة ، ويكون ذلك أصلح للجماعة ، وقالوا : إن كان متى كلف زيد وحده كفر فليس تكليفه صلاحا ،

(١) في الأصل : (قوله) تحريف .

(٢) في الأصل : وأحد بقطعة فوق الندال . يريد المؤلف أن مما التزموا ... القول بأنه أعمال لو علم أن زيدا لم يؤمن إن كلف وحده . . . الخ .

فأدّاهم ذلك القول ، إلى هذا القول ، وقد علمنا أن تكليف عمرو و خالد مفسدة
 في تكليف زيد ، لأنه يكفر عند تكليفهما ، ولولا ذلك لآمن ، كما أنها
 يؤمنان عند تكليفه ، ولولا ذلك لما آمن ، فقد صار با هو فساد في الدين ، واجبا
 عندهم وحسنا ، وداخلا في الأصلح ، وزعموا أن ذلك يحسن ، لأنه أتم في الصلاح ،
 لأنه إذا كلف وحده ، حصل إيمان واحد ، وإذا كلفا معه حصل إيمانان وهو
 في الكفر أتى من قبل نفسه ، فيجب أن يحسن ذلك ، وإذا كان هو الأصلح ،
 وجب ولزم . فأما إذا علم أنه يكفر لو كلف وحده ، فيجب أن يقيح ، لأنه لا صلاح
 فيه ، لأن عندهم أن الصلاح في التكليف ، يعتبر بما يحصل له وعنده من الثواب ،
 ولا يعتبر به نفسه إلا على وجه التبع . فقالوا : إذا كان يؤمن عند تكليفه وكفره
 اثنان ، فما يحصل من النافع ، أكثر منه إذا كلف وحده وآمن ، فيجب أن يكون
 الأولى في الحكمة . فأما إذا كان يكفر لو كلف وحده ، فلا نفع هناك ، بل هناك
 مضرة ، لأنه يستحق العذاب عنده ، فيجب أن يكون فسادا وقييحا .

وعلى هذا الوجه قالوا : علم سبحانه أن عند فعل من الأفعال ، يؤمن اثنان ،
 ويكفر واحد ، فهو الأولى في الحكمة ، مما يكفر عنده اثنان ويؤمن عنده واحد ،
 حتى ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على هذا القول ، أنه تعالى يلزمه أن يفعل
 ما يكفر عنده نصف المكلفين إلا واحدا منهم ، إذ كان المعلوم أن النصف الثاني
 يؤمنون عند إيمان وذلك الواحد ، وهذا صريح مذهبه ، لأنه لا فرق بين زيادة
 القليل والكثير في هذا الباب ، وبين أن المتقدمين لم يستجيزوا ارتكاب هذه
 المقالة ، لأنها أعظم من قول أصحاب اللطف ، لأنهم إنما جوزوا ألا يفعل تعالى
 ما يعلم أن المكلف يؤمن عنده ، ولم يوجبوه ، كما قلنا ، ولم يجوزوا أن يفعل
 سبحانه ما يكفر المكلف عنده ، والحقوا بالاستفسار ، وامتنعوا منه أشد امتناع .

والقائلون بالأصلح قد ارتكبوا ذلك ، وقالوا : يحسن ما يكفر المكلف عنده ، إذا آمن عنده اثنان ، بل أوجبوا ذلك إيجاباً ، فقولهم أفحش من قول أصحاب اللطف . ومن عجيب أمرهم أنهم ينسبون شيوعنا إلى موافقة أصحاب اللطف من حيث لم يوجبوا الأصلح ، ويزعمون أن من لم يوجهه مطلقاً ، لا يمكنه القول بوجوب الأصلح في باب الدين ، وقد رأيت كيف لزمهم القول ، وكيف زادوا على أصحاب اللطف ، قد دخلوا في أعظم مما أزمونا ، وإنما خطايا أصحاب اللطف من حيث لم يقولوا بوجوب اللطف ، وهؤلاء القوم لم يقولوا بوجوبه على بعض الوجوه ، وأضافوا مع ذلك التبيح إلى الله سبحانه ، وهو للفسدة ، لأننا قد بينا فيما تقدم ، أن ما يكفر عنده المكلف على وجه تولاه لآمن ، لا يكون إلا قبيحاً ، ويلزمهم على ذلك كل ما يلزم المجبرة ، لأنهم وإن لم يمتروا بتبيح ذلك ، فليس يخرج من أن يكون قبيحاً ، كما أن المجبرة وإن ادعت في القبايح أنها حسنة من الله تعالى ، فالكلام لم لازم ، لوقيل : إن قولهم أعظم من قول المجبرة لجاز ، وذلك لأن المجبرة تنسب إلى الله تعالى القبايح ، إذا كان كسباً ، وينتفع من ذلك فيما ينفرد به ، وبصرف وجه القبح إلى حينه المكتسب . وقد نسب القوم ما هو مفسدة إلى أنه مما تنفرد تعالى به .

وبعد ، فإنهم يجوزون على الله سبحانه القبايح ولا يوجبون ، وقد أوجب القوم ذلك .

وبعد ، فإن المجبرة تصف القديم تعالى بأنه يجوز ألا يفعل القبيح ، وعند القوم أن هذا « الاستفسار » لا بد من أن يفعله ، وإلا فسد التدبير . وأعجب من ذلك قولهم إن ما يكفر عنده ريد لا يكون صلاحاً إذا نفرد ، فلو آمن عنده اثنان ، يكون صلاحاً ، وارتكوبون أنه أصلح للنجاة ، فعندهم قولهم : صلاح وأصلح ثلاثين .

لصح ، فأما كونه صلاحاً لمن لو انفرد^(١) لكان حاله كحال الآن ، فكيف يجوز ألا يكون صلاحاً إذا أفرد بالتكليف ، ويكون صلاحاً له ، وإنما إذا جمع^(٢) بينهم في التكليف ، فالحال فيما ترجع إليه واحدة ، وكيف يكون الشيء صلاحاً لجماعة هم ثلاثة ، ولا يكون صلاحاً لكل واحد منهم ؟ وهل ذلك إلا أبعد مما يقوله من خالفنا في الجواب : إن كل واحد هو محدث في الحقيقة ، والجميع ليس كذلك ، لأن القوم جوزوا ذلك فيما لا ينحصر ، وهؤلاء جوزوه في المنحصر ، فقالوا في الثلاثة : إن الشيء صلاح لهم ، ولم يجعلوه صلاحاً لكل واحد ، فقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن جاز ألا يكون صلاحاً لمن يكفر إذا خص بالذکر ، ويكون صلاحاً له ولها ، إذا اجتمعوا في اللفظ ، فجوزوا ألا يكون صلاحاً لمن يؤمن / ٦٢ / عنده إذا خص بالذکر ، ويكون صلاحاً لها ولين يكفر على طريق الجمع ، فإذا كان كونه صلاحاً لها لا يتغير في التخصيص والتعميم ، فكذلك يجب ألا يتغير ، فن المعلوم أنه يكفر ، وهذا يوجب أن (يكفر عنده) صلاح له في الحقيقة ، وإذا كان كذلك حسن ووجب ، وإن لم يؤمن عند كفره غيره .

واعلم أن الأصل في ذلك أن التكليف إما أن يعتبر كونه صلاحاً بكونه تبرئاً للنافع ، فسواء كفر المكلف أو آمن ، فهو صلاح من الله سبحانه ونعمة ، ويعسن منه تعالى أن يفعل ، على ما قدمناه في باب تكليف من يعلم أنه يكفر ، أو يكون وجه كونه صلاحاً : بما^(٣) يستحق به من الثواب ، ووجه كونه فساداً أو خارجاً من الصلاح : بما يستحق به من العقاب ، حتى يصير كأنه هو الواقع من

(١) في الأصل : « إذا قول » وهو خطأ من النسخ .

(٢) في الأصل : « أجمع » . والمهمزة زائدة من النسخ .

(٣) في الأصل : « إنما » وهو خطأ من النسخ ، ويؤيد التصويب بقية الجملة .

المسكلف ، فإن كان كذلك ، فقد علمنا أن كفر زبد متى كلف وحده لا يكون إلا فسادا ، فكذلك إذا كلف معه من يؤمن ، لأن حاله في الوجه الذي له كان تكليفه فسادا ، أو خارجا من الصلاح ، لم يتغير بالمضامة والافتراء ، ولو جاز والحال هذه أنه يقال إن تكليفه يحسن ويحجب ، وإن كفر عنده لإيمان الآخرين ، لجاز أن يقال إنه يحسن منه تعالى أن يظلمه عند إيمان الآخرين ، وإن كان لا يحسن ذلك لو انفرد ، وأن يدعو إلى الفساد ، وينعاه ^(١) عليه ، وبقره به عند إيمان الآخرين وإن كان ذلك يقبح لو انفرد بالتكليف .

واعلم أن المنافع إنما تؤثر في قبح المضار ، فتعلقه إلى الحسن متى كانت واصله إلى من تصل المضرة إليه ، فأما إذا كانت واصله إلى غيره ، فوجودها كعدمها ، في أن الضرر بقبح ، ولولا أن الأمر كذلك ، لوجب أن يحسن الظلم بانتفاع الظالم ، إذا كان أزيد لشدة حاجته إلى ^(٢) ما يلحق المظلوم من الضرر لأجل غناه وبواره ، وقد علمنا فساد ذلك ، فلا يمكنهم أن يقولوا إن انتفاع المؤمنين بحسن المضار التي تلحق من المعلوم أنه يكفر .

فإن قالوا إنما يقبح هذا الضرب من المضرة لتعريضه من انتفاع الغير ، وإن كان ما عداه من المضرة إنما يقبح متى يعرض من انتفاعه نفسه .

١٥

قيل له : فيجب أن يحكم في كل ضرب من المضرة بمثل ذلك ، لأن الحال في المضار لا يختلف ، ولو جاز ما قلتموه لجاز للمجبرة أن تقول في المضار : إنها إنما تقبح إذا قارنت القدرة الحديثة ، فأما إذا تمرت منها لم تكن إلا حسنة .

وبعد ، فإنه يلزمهم أن يجوزوا تكليفه وحده وإن كفر ، إذا تفضل تعالى عنده على جماعة من الخلق ، لأنه لم يتعمر من المنافع ، وعندهم أن ذلك يقبح ، ويلزمهم فيمن

٢٠

(١) في الأصل : ينعمه ، والذي في المتن : ينعمه : بفتح وعايه عليه ووجه

(٢) في الأصل : « إلا » .

علم سبحانه من حاله وهم ثلاثة ، أنه لو كلفهم على وجه لا آمنوا ، ولو كلفهم على وجه آخر ، لكفر الواحد منهم وآمن الاثنان ، أنه يحسن أن يكلفهم على هذا الوجه ، لأن الضرر لم تنتر من المنافع ، وبطلان ذلك يبين فساد ما اعتلوا به .

فإن قالوا : قد قلتم إن تكليفه بانفراده يحسن ، وإن كفر عند تكليفه غيره لم يحسن ، وحاله لا يتغير ، فكيف عيتم علينا مثله .

قيل له : إما حكمنا بقبحه إذا كفر عنده غيره ، لأنه استفساد في باب من الدعاء إلى الكفر ، على ما قدمناه من قبل ، ولأنه لو زال نفع المكلف ، لم يفعل ما يكفر عنده ، وليس كذلك حاله إذا أفرد بالتكليف ، لأنه استفساد فيه ، وقد صح عندنا أن التعريض للشيء في حكمه ، فإذا كان ممرضا للثواب صار تكليفه نعمة ، وإن كان المتعاظم أنه يكفر بسوء إحسانه ، فأبى الذي قلناه من مذهبكم ، الذي لا فصل بين أن ينزرد بالتكليف ، في أنه يحصل من أهل العقاب ، وبين أن يضم إليه تكليف الآخرين ؟

وبعد ، فكيف يصح عند تكليف مَنْ / يؤمن ، أن ينقلب العقاب ، فيتغير حكمه ، مع أن حاله واحدة . فإذا كان العقاب الدائم الذي يشترك به ، متى كلف وحده فسادا ، فيجب أن يكون كذلك ، وإن كلف معه غيره ، لأن في الحالين قدر العقاب الذي ينزل به ودوامه لا يتغير ، ومتى قيل عند تكليفهما إن العقاب صلاح ، فهو بمنزلة أن يقال إنه لذة وسرور ، وإنه خارج من أن يكون ألما وغما ، وهذا بمنزلة قلب المشاهدات .

وعلى هذا الوجه ، ألزمهم شيوخنا رحمهم الله أن يقولوا إنه عند تكليفهما بصير الشيء صلاحا للأعراض والمردوم ، بل يكون صلاحا للقديم ، وإن كنا نعلم استحالة المنافع على كل ذلك ، وعلى القديم أعالي ، فلما كان هذا باطلا ، وجب (١٩ / ١٤)

ألا يصير ما عنده يعاقب صلاحه ، لأن كون العقاب داخلا في الصلاح ،
في الاستحالة بمنزلة جواز الصلاح للقديم سبحانه ، وللأعراض ، فأحدهما كالآخر .
وقيل لم على هذا المذهب : لئن جاز أن يتغير حال العقاب بالانضمام ، ليجوز
أن يتغير حال ما يستحقه الإنان من الثواب والانضمام ، فيكون صلاحا إذا أفرد
بالتكليف ، وفسادا إذا ضم إلى تكليفهما تكليف من المعلوم أنه يكفر ، فلما كان حال
نوابهما لا يتغير بالانضمام ، فكذلك حال عقابه .

وبعد ، فمضى علم أنه عند إيمانها يكفر زيد لو كلف ، ويكفر عمرو لو كلف ،
وكل واحد منهما لو كلف بانفراده لتغير حاله ، فكيف لا يتغير حالهما لو جمع بين
تكليفهما ، حتى يصير تكليفهما كتكليف أحدهما ، في دخوله في أن يكون صلاحا ؟
وهذا يوجب أن يجوزوا تكليف اثنين ، يعلم أنهما بكفران عند تكليف آخرين يعلم
أنهما يؤمنان . على أنه تعالى ممن لا تجوز عليه المنافع والمجالبات ، والأصلح في الواحد
كالأصاح في الجماعة عنده ، وكان زيد لو كلف وحده لآمن ، وفات فيهما التكليف
الذي يؤمنان عنده ، كما أنهما متى كلفا وكلف زيد آمناً ، وفات زيدا الإيمان والثواب ،
فلم صار تعالى بأن يجب عليه أن يفعل ما يقوت عنده صلاح زيد وحده ، أولى من
أن يفعل ما عنده يحسن له الصلاح ، ويفوت الآخرين ، والأصلح على العموم
والخصوص واجب عليه . وهلا قيل إن الأولى في الحكمة ألا يكلف الجميع ،
لكن لا يحصل العقاب ، لأن ما يزول معه العقاب ، أولى مما يفوت به الثواب ، كما
أن أحدنا يعلم أن الأولى في تدبيره علما به وأولى به أن يفعل ، ما يزول معه منافعهم
فقط ، دون ما يحصل منه المصاير لبعضهم ، وهلا وجب في الحكمة فيمن هذا حاله
أن يفضل تعالى عليه ولا يكلمه ، لأن الجمع بينهم في الفضل يقتضى اجتماعهم
في نيل المنافع ، ومتى كلوا انفرادشان بالمنافع ، وحصل الآخر مستحقا للعقاب ،

وقد علمنا أن الحكيم منا إذا ما سكت أن يدبر أمر من بلى أمره على وجه يعمهم بالنفع ، وإن لم ينظم ، يكون أولى من أن يدبرهم بوجه يقتضى في بعضهم المضار العظيمة ، مع تساوى جميعهم عنده فيما له ولأجله يختار الصلاح لهم .

فإن قالوا : إن للثواب قدراً عظيماً ، ومنزلة لا يساويه التفضل ولا بقاربه^(١) ، فذلك كان تكليف الجماعة أولى .

قيل لهم : إنه وإن كان كذلك ، فما يوجب عموم النفع الذى يقل خطره ، أولى مما يوجب فى الواحد منهم الفساد ، وإزال المضار العظيمة به ، على ما ذكرناه فى الشاهد .

وبعد ، فإنه يلزم القوم أن يجوزوا فعل ما يكون عنده زيد إذا آمن عنده اثنان ، وإن كان قدر ثوابهما دون قدر عقابه ، لأن ذلك لا يخرجهما فى العدد من أن يكونا أكثر من الواحد .

فإن قالوا : إنا نعتبر عدد المنافع دون عدد المنتفعين . قيل لهم : فحوزوا تكليفه وإن كفر عند تفضله تعالى على جمع كثير عظيم بأكثر من عقابه ، وجوزوا أن تكليفهم على وجه / يكفر زيد عنده ، فإنه يجوز أن يكلفهم على وجه آخر تؤمن الجماعة عنده ، لأن الانتفاع أكثر ، وقد يفتا أن كثرة الانتفاع تعتبر فى حسن المضرة ، إذا كان الواصل إليه واحداً ، فأما إذا كانا غيرين لم يجب ذلك فيه . فأما تشبيههم ما بقواون بما يذهب إليه من [أن^(٢)] إيلام زيد بحسن لكونه صلاحاً لهم ، ولولا ذلك لقيح ، فبهيد ، وذلك أنا إنما نقضى بحسن ذلك إذا كان صلاحاً له أو لغيره ، ليخرج بذلك من كونه عبثاً ، لا لأن حانه فى أنه ليس بظلم

(١) فى الأصل : ولا بقاربه ، واليون ، وهو تحريف .

(٢) زيادة لإصلاح العبارة .

بتغير ، وإيس كذلك ما قالوه ، لأن عندم أن تكليف من يعلم أنه يكفر بانفراده في حكم الظلم ، فيجب ألا بتغير بإيجاب غيره ؛ يُبين ذلك أن المتبر عندم في وجوب المنافع وقبح المضار ، بحال الضرور والمنفوع ، فإذا كان حال الضرور لا يتغير بأن ينفرد ، أو يصل إلى غيره منافع فيما يناله من المضرة ، فكيف يختلف الحكم في حسن تكليفه .

وقد ألزمهم شيوختنا رحمهم الله ، مسألة لا بد من ترك المذهب عندها ، فقالوا : أخبرونا إذا كان المعلوم أن زيدا لو انفرد بالتكليف لآمن ، وإذا كلف مع آخرين كفر وآمن ، وغلب من حال عمرو أنه لو كلف مع آخرين غير الأولين لكفر وآمن ، وأنه تعالى لو جمع بين تكليف الستة لكفر الجميع ، ما الذي يلزمه ؟ فإن قالوا : إن يكلف أحد الفريقين فقد فات الفريق الآخر الأصالح ، ولئن جاز ألا يفعل بهم ذلك ، ليجوزن ألا يفعل بالفرقة الأولى مثله .

فإن قالوا : يلزمه الجمع بين تكليفهما ، فقد علمنا أن الجميع يكفرون ، وفي هذا قرب الأصالح للكل ، وإن قالوا : لا يكلف كلا الفريقين ، فقد ترك الأصالح بهما نفعا . فإن قالوا : لا نقول بسائر ما ذكرتموه ، بل نقول إنه تعالى مخير في تكليف هذين الفريقين ، فأيهما شاء كلفه .

قيل له : أليس إذا اختار تكليف أحدهما فقد ترك أن يفعل الأصالح بالفرقة الأخرى .

فإن قالوا : هذا بمنزلة قولكم في الواجبات المحيرة فيها ، كالكفارات وغيرها . قيل له : إنما يجوز ذلك لأن الصلحة تحصل للكلف بإحدى الكفارات ،

فإذا تساوت في ذلك فتنافى المكلف : إنه مخير فيها ، وإيس كذلك قولكم ، لأنه تعالى
٢٠ . يجب أن يفعل الأصالح بعمرو لأمر يخصه ، ولا أمان له بزید ، ويلزم أن

يفعل الأصلح يزيد على هذا الحد ، وأحدهما لا يفنى عن الآخر في الوجه الذي له وجب ، وبصير ذلك بمنزلة ذنبتين وحقين لنفسين ، في أن سقوط ^(١) أحدهما لا يسقط وجوب الآخر .

فأما ما يستحقه المكلف من الثواب ، فالقديم تعالى مخبر فيه ، لأنه قادر من جنس ما يفعله على ما لا نهاية له ، فحتى فعل قدر المستحق ، فهو بمنزلة رد الدرهم الذي يستحقه علينا الغير ، في أن التمييز لا غرض فيه ، وليس كذلك ما قاله القوم ، لأن صلاح الواحد لا يتعلق بصلاح الآخر ، وهذا يبطل تعاقبهم بالتغيير ، ويبين أن هذه المسألة يلزمهم لا محالة فيها ترك القول بالأصلح على مذاهمهم .

وهذه الجملة كافية في بيان فساد هذا المذهب ، بل ما أوردناه من شرحه في صدر الباب كاف ، وإن كنا إنما أوردنا القليل من كثير ما ذكره شیوخنا رحمهم الله في الكتب .

الكلام فيما لا ينفك فيه التكليف العقلي

من العلم والعمل وما يتصل بذلك

قد بينا من قبل حسن التكليف وشروطه ، وأنه غير واجب على طريقة أصحاب الأصلح . وبيننا ما يجب كون المكلف عليه من الأوصاف ، وما يلزم المكلف أن يفعله من الأدلة وإزاحة اللبس وغيرهما . وبيننا وجوب النظر المؤدى إلى معرفة الله سبحانه بتوحيده وعدله على كل مكلف . وبيننا أن وجه وجوب هذه المعارف كونها أنها في هذا الوجه لا تختص مكلفا دون مكلف ، وبيننا مفارقتها للواجبات الشرعية

(١) و الأصل : و أن لا أحدهما لا يسقط . . . الخ وهو تحريف عما أوردناه .

التي قد تختص في كونها لطفًا بمكلف دون مكلف، وبوقت دون وقت، ونحن نبين الآن ما يلزم المكلف عقلاً من العلم والعمل، ليعرف الفرق بينهما وبين التكليف السمعي، ونذكر من فصوله وأبوابه ما يحتاج إليه، ثم نعدل إلى الكلام في الثواب.

فصل

في بيان جملة ما يخلو المكلف منه

قد بينا في القبايح المعقبة أنها على ضربين: أحدهما يعلم العاقل قبضه باضطرار، والآخر باستدلال عقلي، وكذلك الواجبات، وكذلك الذرائع وما شاكله. وبيننا أن المباح لا مدخل له في التكليف، وبيننا أن الواقع على حد الإلجاء وعلى حد السهو، لا يدخل في هذا الباب، ودلنا على [أن^(١)] من حق القبيح ألا يفعله المكلف، ويتحرز من إحداثه وإيجاده، فقد كلف وذلك فيه. ومن حق الواجب أن يفعله، وأن يتحرز من الإخلال به، فقد كلف في جميع الواجبات ذلك، وقد كلف في الذنب أن يفعله، ليجتلب به النفع والثواب، وإن لم يلزمه التحرز من تركه.

ولا يجوز في التكليف في قسمة العقل سوى ما ذكرناه، لأنه إما يلزم إحداث الفعل أو ألا يحدثه، أو يندب إلى إحداثه، أو إلى ألا يحدثه، لأن ما عدا ذلك لا مدخل له فيما يقدر عليه، وقد صرح أن تكليف ذلك أجمع يتعلق بالعلم به وبأحواله، فإن كان العلم بذلك حاصلًا باضطرار لم يكلف، وإن لم يكن كذلك فقد كلف تحصيل العلم بذلك، ليصح منه إذا ما كلف.

(١) (أن) زيادة أصح بها العبارة.

وكما يجب معرفة القبايح ، فكذلك يجب معرفة وجوه قبورها ، ويجب أن يعرف الوجوه التي يلزمه التحرر منها لأجلها ، وكذلك القول في وجوب الواجب ، ووجوه وجوبه ، وما يلزمه أن يفعله عليه . ويجب أن يعلم العاقل ما يستحق بذلك ، من مدح وذم ، وعقاب وثواب . ومن جملة ما يجب أن يعرفه المكلف وجوب التوبة عليه ، بإزالة ما يستحقه من العقاب ، لكي ينتفع بأداء ما كُلف ، فلا بد من بيان حال التوبة ، وما يتصل بذلك ، وليس يجوز أن يوقف على ذلك إلا وقد عرف الوجوه التي عليها يتعلق الذم والمدح ، حتى يتوب من ذلك الوجه . ولا بد المكلف من أن يفصل بين ما يلزمه من حقوق العباد ، والفرق بينها وبين ما يلزمه العبادة ، وأنت تجد ذلك في تفصيل أبوابه .

فصل

١٠

في أن المكلف يعلم بعقله ما كلف من دون سمع

اعلم أن ما نفتقر صحة السمع إليه ، لا يجوز أن يحتاج فيه إلى سمع ، لأنه يؤدي إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه ، وذلك يوجب ألا يوجد جميعا . وقد بينا أن السمع هو الكتاب والسنة ، ولا يصح معرفة محتكما إلا مع العلم بأنه تعالى حكيم ، لا يفعل القبيح ، فلو لم يمكن معرفة ذلك عقلا ، لم يصح معرفة السمع البينة ، وقد بينا أن المعجز يدل على النبوات كدلالة التصديق ، فإذا لم يصح أن يعلم تعالى صادقا بقوله وقول الرسول ، فيجب ألا نصح معرفة النبوات بقولها ، وذلك يوجب أن يعرف من جهة العقل . وقد بينا في باب النظر والمعارف ، أنه يمكن التوصل إلى معرفة الله تعالى بأدلة العقل ، فلا يحتاج في ذلك إلى سمع ؛ وبيننا أن التخوف الذي عنده يجب النظر ، قد يحصل بقول الداعي وورود الخاطر ،

١٥

٢٥

فلا يصح أن يقال إنه يُحتاج إلى الحجة لأجل ذلك . على أن التكليف لو افتقر إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم ، لوجب في النبي ألا يصح تكليفه إلا بنبي آخر ، ثم كذلك في جميعهم ، وهذا يوجب ألا ينتهي المكلفون إلى حد ، ومتى قال المخالف في النبي الأول إنه يعرف التكليف من دون سمع وارد ، قلنا بمثله في جميع المكلفين ؛ فإن قال في أولهم إنه تعالى مخاطبه / فيستغنى عن النبي ، فقد علمنا أن مخاطبة القديم تعالى في أنه يُحتاج في معرفة صحته إلى دليل يجري مجرى المعجز ، كمخاطبة النبي ، فيجب في ذلك الأول ألا يصح أن يعرف ماكلف إلا بالسمع ، ولا يُعرف السمع إلا بالعقل ، وذلك يؤدي إلى تعلق كل واحد منهما بالآخر .

وبعد ، فإن الذي يعلمه العاقل باضطرار ، لا يفتقر فيه إلى سمع ، كالعلم بقيح الظلم ، وكفر النعمة ، ووجوب الإنصاف والشكر . وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل ، لأنه يمكنه أن ينظر فيه ، فيعرف المدلول ؛ فإن ^(١) جاز فيما هذا حاله أن يفتقر إلى سمع ، ليجوزن في السمع أن يقال فيه إنه يفتقر إلى سمع آخر ، ومتى قيل فيه إنه مستقل بنفسه ، من حيث إنه ^(٢) يمكن أن يعرف به الحكم ، فكذلك القول في أدلة العقل .

وبعد ، فإنه إنما يجب النظر في صدق النبي والقبول منه ، إذا خاف المكلف من ترك النظر في ذلك مفسدة ، فإن لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة يعلم بها وجوب العقل ، لم يصح أن يعرف السمع ، وهذا يوجب كون العاقل عارفاً بوجوب كل أمر يخاف في تركه مفسدة ، فقد صار العقل مستقلاً بذلك من دون سمع ، وسائر

(١) حق هذا الشرط أن يكون منه اللام الموطئة لقسم ، لأن المؤلف جعل الجواب مقروناً بلام جواب القسم في قوله : « ليجوزن » . فكان حقه أن يقول : الشرط : ولئن جاز . . . الخ .
(٢) في الأصل : من حيث أن .

مانعاً به العقليات يحمل هذا الحمل ، فيجب أن يستقل به . وقد بينا بطلان قول
المُجَبِّرة ، الذين يقولون إن بالعقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن ، وإن ذلك
موقوف على الأمر والنهي بوجوه كثيرة ، فليس لأحد أن يقول : إنما يحتاج إلى
السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبيح .

وبعد ، فإننا نبين أن السمع إنما يُعلم به ما يكون مصلحة ومفيدة في التكليف
العقلي ، ولا يحسن أن يَرَدَّ إلا لهذه الفائدة ، فلو أن التكليف العقلي يستقل
بنفسه ، لما صح ورود هذا السمع ، ولذلك جوزنا في كثير من المكلفين ألا يكون
لهم أظاف فيما كلفوا ، فلا يحسن بعثة النبي إليهم ، لأنه متى عُلِمَ من حال المكلف
أنه يقوم بكل ما كلف على كل وجه ، أو يقضى على كل وجه ، فبعثه للأنبياء
فيه ، لا فائدة فيه ، وإنما يبعث تعالى رسوله لأداء الأمور التي إذا اختلفت الشرائع ،
وضع فيها النسخ ، وليس كذلك حال العقليات ، لأنها لا تختلف في الوجه الذي
حصل فيه التكليف .

فإن قال : فيجب أن يجوزوا خُلُوَ التكليف العقلي من السمعي ، على
كل حال .

قيل له : إن أهل العقول يجوزون ذلك ، بشرط أن يُعلم من حالهم أنه
لا لطف لهم في ما يحمله الرسول ، فأما أن يجوزوا ذلك مع كون الشرائع لطفاً لهم ،
فبعيد ، لأنه تجوز لما يجب أن يعلم فيه الوجوب ، لكنه لا يمتنع ألا يكلف
الله تعالى في الأصل إلا من لا لطف له في الشرائع ، فلا يبعث إليهم الرسل ،
ويكون بمنه عبثاً ، لا فائدة فيه لو فعله ، تعالى عن ذلك . وسقينا هذه الطريقة
عند الكلام في النبوات .

فصل

في تفصيل القبايح العقلية

- هي في الجملة على ضرب ثلاثة : منها ما يقيح لصفة تخصه ^(١) ، نحو كونه ظلما وكذبا وعيبا . ومنها ما يقيح لكونه مفسدة في غيره . ومنها ما يقيح لأنه ترك لواجب معين ، وناف لوجوده . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يعلم قبح الفعل من لا يعلم وجه قبحه ، على جملة أو تفصيل ، وإن كان قد يصح أن يعلم قبحه ووجه قبحه ، وإن لم يعلم أن قبحه لأجله ، فاختلاف الدائر في القبايح التي تلم باضطرار ، تختص هذا الوجه الثالث ، ولذلك لم تجوز أن يعتقد عاقل في الظلم أنه حسن على كل وجه . وإن جوزنا أن يعتقدوا أنه يقيح لا لكونه ظلما ، أو أنه يحسن على بعض الوجوه ، فالظلم إما يعلم العاقل قبحه باضطرار على الجملة ، فأما في التفصيل ففتى علمه ظلما علم قبحه ، فالشبهة تجوز في هذا التفصيل ، ولا تجوز في الجملة التي قدمنا ذكرها ، على ما بيناه في باب الآلام . فالواجب على العاقل ألا يقدم على ما يعلمه ظلما ، أو يجوز كونه كذلك ، فهو محجوج بعقله ، فيما يسببه عليه ، لأنه مع الشبهة يلزمه الكف عن الآلام ، كما يلزمه مع المعرفة ، وإنما يحسن منه إبلام الغير مع العلم بأنه خارج عن الظلم ، داخل في العدل أو الإحسان ، ففتى لم يعلم ذلك لزمه الكف . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم في القبيح أنه قبيح ، وبين أن يجوز كونه كذلك ، في أن في الحالين يقيح منه الإقدام . لكن الأفعال على ضربين : أحدها عند الاشتباه يجوز قبحه على ما قدمناه . والآخر عند الاشتباه يعلم وجه

(١) في الأصل : « تخصصه » . وسيأتى تفسير المؤلف مرة أخرى ، وفيه (تخصصه) بدلا من تخصصه .

حسنه ، لأن وجوه الحسن قد يخالف ^(١) بمضما بمضا ، فيحسن منه الإقدام ، فما الأصل فيه الإباحة بدخل في هذا الباب ، فأما أصل الخطر فهو من القديم الأول . وقد بينا في هذه المضار أن غلبة الفن فيها تقوم مقام العلم ، فلا فرق بين أن يعلم ظلما ويعلم ما هو عليه ، أو يظن ذلك فيه ، في وجوب التحرز عليه في كلا الحالين .

واعلم أن الوجه الذي له يقيح ظلمه لنفسه ، كالوجه الذي له يقيح ظلمه لغيره ، وإنما يفارق أحدهما الآخر ، في أن ما يفعله بنفسه قد يكون ملجأ إلى ألا يفعله ، فيخرج عن باب التكليف ، وفي غيره لا يحصل ذلك من هذا الوجه ، إلا أن يكون ذلك النير يجرى مجرى نفسه كالوليد ، فتى زال الإلجاء ، فالواجب عليه ألا يضر نفسه ، كما يجب عليه ذلك في غيره ، وإنما يفارق حاله في نفسه لحاله في غيره ، في دفع الضرر ، لأنه يلزم ذلك في نفسه ، وقد لا يلزم في غيره ، على ما سنبينه ، وكون الفعل ظلما لا يختص بجنس دون غيره ، وإن كان الأصل فيه الآلام والذموم ، لكنه لما صح أن ما يؤدي إليها يكون ظلما ، دخل فيه أكثر أجناس الأفعال ، لأنه يصح فيها كونها مؤذية إليهما ، أو إلى أحدهما ، فقد يكون القول ظلما ، وكذلك في الحركات وغيرها ، وإنما يبعد دخول ذلك في الأمور الباطنة فيما يتصل بالثبوت ، لأنه لا يكاد يعرفها بالعقل ، فأما فيما يتصل به ، فالحال فيها وفي الأمور الظاهرة لا يتغير ، ولذلك لم تجوز دخول الإكراه في الأمور الباطنة ، وجوزنا دخوله في الأمور الظاهرة .

١٥

وقد بينا أن الضرر قد يقيح لكونه عبثا وإن لم يكن ظلما ، فما هذا حاله بلزم الماقل الكف عنه ، ولذلك قلنا إنه يقيح من المرء أن يستأجر أجيرا ليفعل مالا نفع فيه ، فإن وفاء الأجرة - وقد بدخل في هذا الباب ما يكون المكلف ملجئا

٢

(١) و الأصل : - يخالف - بدون فقط على الأحرف .

إلى ألا يفعله - فيجب أن يميز بينه وبين ماله مدخل في التكليف .

- فأما الكلام فقد يفتح لكونه كلاماً وأمرًا بفتح ، أو بما لا يطابق ، ومنها
عن الحسن ، وعما لا يطابق ، وفتح لأنه عبث ، وقد يفتح لأنه ظلم ، وقد يفتح
لأنه مفسدة ، وقد بينا أن الكذب إذا لم يكن فيه نفع ولا دفع ضرر ، لم يفتح
باضطرار ، وقد علمنا أنه إنما يفتح لكونه كذباً ، لا لتمر به من هذين ، كأنه لو فتح
• لذلك لوجب ألا يكون بينه وبين الصدق فرق ، لأنه قد يفتح إذ يعرّى من هذين
الوجهين ، وثبوت التفرقة بينهما من حيث علم أن أحداً من العقلاء لا يختار الكذب
على الصدق ، وقد يختار^(١) أحد الصديقين على الآخر ، دلالة على أنه إنما يفتح لأنه
كذب . فالواجب على العاقل ألا يفعله متى علمه كذباً ، أو جوزه كذا ، على
ما قلناه في الظلم .

١٠

- وقد دللنا على أن الأمر بما لا يطابق بفتح ، وكذلك الأمر بالقبیح فيما تقدم ،
فالواجب على العاقل ألا يفعلهما ، إذا علم كونهما كذلك ، أو جوزه كونهما من
هذا القبيل . وقد بينا أن من حق الحسن أن يخلو من وجوه النجس ، فما لم يعلم
المكلف خلو الكذب والأمر من الوجوه التي قد منها ، لم يكن له أن يفعله ،
فصار الأصل في / ذلك القبح ، ما لم يعلم من حاله زوال وجوه القبح . وكذلك
١٥ القول في سائر الأفعال ، والقول في النهي عن الحسن ، وعما لا يطابق ، وعما يجوز
كونه كذلك ، كالقول في الأمر

فأما ما يفتح لأنه عبث ، فقد يفتح جميع الكلام ، لأن الكذب قد يفتح
لذلك ، وكذلك الأمر والنهي والصدق ، وقد يفتح أيضاً لذلك ، ويدخل فيه

٢٠

(١) و الأصل : « يجب أن » بدون فقط إلا تحت الواو . و طعن أن الكلامين صفتان
عن « يختار » بدلالة السابق قبله .

ما يقوله شيوخنا رحمهم الله من الخطاب بالمجمل ، من غير بيان يقتزن به ، وخطاب المروى بالزنجية من غير بيان ، ويدخل فيه تكليف مالا يطاق ، إذا تعرى عن العقليات ، ويدخل فيه مخاطبة الجواد ومن لا يفهم ، إلى غير ذلك ، ولا فرق بين أن يعلم كونه كذلك ، أو يجوز على نحو ما ذكرناه .

فأما ما يقيح منه لأنه ظلم ، فهو ما يعلم أنه يؤدي إلى ضرر فيه أو في غيره ، فإن جوز ذلك بأمارة قبيح أيضا ، فأما إذا كان له في الكلام غرض ولا يعلم فيه مضرة ، ولا أمارة يُظَنُّ عندها ذلك ، فهو كالتنفس في الهواء ، في أنه يحسن ، لأن ما هذا وصفه ، فقد دخل في باب المباح ، وإنما ينتقل عنه بدلالة أو أمارة .

فأما ما يقيح منه لأنه مفسدة ، فأكثره مبني على السمع دون العقل ، لأنه لا يعلم بدليل العقل أن القول يؤدي إلى فعل قبيح ، أو إخلال بواجب ، فالطريقة فيه كالطريقة في الشرعيات ، وكل فعل مما ذكرناه عُلِمَ في الجملة بعض هذه الوجوه فيه ، فالواجب على العاقل أن يتجنبه ، وإن لم يعلم تفصيله ؛ فلو أن بعض الأنبياء خبر بقيح كلام وقول ، لكننا نعلم ثبوت بعض ما قدمناه من وجوه القبح فيه ، ويلزمنا تجنبه ، وإن لم يعلم التفصيل ، لأننا قد بينا أن القبيح لا يثبت قبيحا بقول الرسول ، وإنما يكشف قوله عن حاله ، فيكون كالدلالة عليه . فأما القول في الإرادة فقد تقبح لتعلقها بالقبيح ، وقد تقبح إذا كانت إرادة لفعل مالا يطاق ، وقد يقبح لكونها عبثا وظلما ومفسدة . فهي مفارقة في وجوه قبيحا لما ذكرناه من الكلام ، لأن ما نذكره من كونه [عبثا] ^(١) ومفسدة وظلما يشيع في جميع الأجناس ، فإن ذكرناه صح ، وإن حذفنا ذكره جاز أيضا .

والقول في الكراهة على ما ذكرناه ، لأنها تقبح إذا كانت متعلقة بحسن ،

(١) عبثا : ساطعة من الأصل ، وأبثناها الوجود واو المضاف قبل (مفسدة) .

وفي فعل الغير إذا كانت متعلقة بما لا يطابق على طريقة النهي . فأما كراهة ما تقدم منه إرادته فلا معتبر في قبجه بتقدم ما تقدم ، بل يجب أن يعتبر حالها ، وإنما نقول إن مثل ذلك لا يجوز عليه تعالى ، لأن إحداها تقيح لا محالة ، ومتى قلنا بأن ذلك لا يجوز عليه ، لأنه دلالة البداء^(١) ، فليس لأن ذلك من وجوه قبجه ، وقد يدل على أن الشيء لا يقع من الحكيم ما يدل على قبجه مرة ، ولا يدل على قبجه أخرى ، وما يكون وجهها لقبجه وما لا يكون . فأما النظر والعلم فقد بينا أنهما يحسنان على كل حال ، إلا في وجوه ، فقد ذكرنا الخلاف فيها ، لأنه لا يجوز أن يقع عينا ، وإنما يشبه الحال في تجويز كونهما مفسدة ، فما لم يعلم ذلك من حالها ، أو يثبت عند أماره ، فيجب أن يحسن من المكلف بالإقدام عليهما ، وإذا حصل الخوف الصحيح من تركهما ، وجبا ، على ما تقدم من القول فيه .

فأما الاعتقاد فقد يقبح لأمرين : أحدهما لأنه جهل ، والآخر لأنه لا يأمن أن يكون جهلا ، ويدخل في هذين كل ما يقبح من الاعتقاد ، وإنما يخرج عنهما ما يكون علما ، بأن يعلمه المكلف أنه يقع علما ، أو يعلم أنه مما يختاره عن نظر قد حسن في عقله ، أو عند ذكر الأدلة ، على ما تقدم القول فيه في باب المعرفة ، لأنه عند هذه الأمور يأمن ، على جُمْلَةٍ أو تفصيل ، كونه جهلا وقبيحا .

فأما الظن فإنه يقبح إذا نهى عن أماره صحيحة ، ويقبح إذا كانت الحال حالا يستغنى فيها عن الظن ، بأن يكون الإنسان علما / أو يتمكن من المعرفة ، فأما قبجه لأنه عبث أو ظلم أو مفسدة ، فما^(٢) قد تقدم القول فيه .

ولا يعتبر في قبج الظن كون المظنون على خلافه ، لأنه قد يحسن والحال هذه ، كما قد يقبح والمظنون على ما هو به .

(١) يقال : بداء له ، وهذا الأمر بداء : أي أنه فيه رأى . ولا يجوز البداء عليه تعالى .

(٢) من الأصل : (فإ) .

فأما التمتي فهو شبيه بالظن ، فإذا كان مما له فيه غرض حسن ، وإلا قبح ،
 لأنه عيب ، وليس له تعلق بالغير ، لأنه إنما يمتي أحوالا ترجع إليه ، أو إلى من
 يجري مجراه ، ومن يجعله في حيز الاعتقاد ، يجريه مجراه فيما يحسن ويقبح ، لكنه
 مقدر غير حاصل ، فلا يؤثر فيه أن يكون التمتي بخلافه ، لأنه في الأكثر إنما يقدر
 ما يتمناه ، ويكون ما يقدر فيه من الشروط كأنه حاصل ، والقول في الندم تجده في
 باب التوبة ، فأما تصرف العبد فيما يفعله من الحركات والاعتمادات وما يجري
 مجراها ، فإنما يقبح منه ما كان ظاهرا أو عبثا أو مفسدا ، لأنه مما لا يتعلق بالغير ،
 كمتعلق الإرادة والأمر ، فتى عرى عند نصرته من هذه الوجوه ، وكان له فيه
 غرض ، حسن منه الإقدام عليه ، فإذا علمه على بعض هذه الوجوه ، أو جوز كونه
 كذلك ، أو حصل ما يقوم مقام العلم من الظن ، فالواجب عليه الامتناع منه . ١٠

وهذه الجملة قد انتهت على جميع ما يحتاج إليه ، وإن لم تذكر الأفعال التي
 تخص بوجوه لا ترجع إلى الجنس ، كتنحو القول فيما يحسن من الوطء ويقبح ،
 وما يحسن من التصرف في ملك الغير أو يقبح ، عند بعض الأفعال ، من إباحة
 وخلافها ، وما يحسن تملكه أو يقبح ، وما يحسن التصرف فيه من الأملاك
 أو يقبح ، وإذا عرض القول فيه في باب الشرعيات فصلناه .

فإن قال كيف يعلم العامل بعقله قبح هذه الأفعال ، حتى يلزمه ألا يفعلها ،
 وأن يكف عنها وهو لا يعلم بعقله أن هذه الأمور أفعال ، وأنها حادثة من قبله ؟
 فإن قلتم إنما يعلم ذلك إذا استدلل على إثبات هذه الأمور ، وأنه قادر عليها ،
 فكيف يجوز أن تقولوا إن فيها ما يعلم باضطرار ، مع كون جميعها فرعا على
 الاكتساب . وإن قلتم إنها أجمع نعلم باكتساب ، فكيف يصح أن تعلقوا أول

التكليف بالعلم بالمقدمات ؟ وكيف يصح أن يرد التخريف بالباطل وما يثبت ^(١) في العقل قبح شيء من الأفعال .

- قيل له : قد بينا فيما تقدم ^(٢) على المجبرة في أبواب متفرقة ، أن العلم بقبح ما يعلم قبحه باضطرار ، لا يجب كونه مبنيًا إلا على جملة تعلق الأفعال بها ، دون تفصيله ، وهذه الجملة ضرورية ، فيصح أن يعلم ما ذكرناه من حالها باضطرار ، وإذا عرفنا بالدليل أن الفاعل مما يحدثها ، عليم على التفصيل أنه يقبح منه إحداثها . وكذلك القول في سائر ما يعلمه باستدلال ، أنه بعد الاستدلال يعلم الحال في قبحه على هذين الوجهين . وهذه الأفعال ففيها ما يعلم باضطرار كالألام والكلام ، وفيها ما يعلم أحكامها باضطرار ، نحو ما يحده الإنسان من كونه مريداً ومعتقداً ، ونحو ما يعلمه من الفصل بين المتحرك والساكن ، والمعتمد في جهة وخلافه . فما تعلمه باضطرار فالحال فيه على ما بيناه ، من أنه إنما يجب أن يعلم تعلقه به على طريقه العقلية ، وماعداه يستدل أولاً على إثباته ، ثم على هذا الحكم . ولولا أن يفضى ذلك [إلى بيان ما] قد تقدم في مواضع ليناه ، لأن الحاجة إلى معرفته ماسة بالتكليف . فإذا صحت هذه الجملة ، لزم التكليف التحرز من هذه القبائح ، إذا لم يكن مُلجأً إلى ألا يفعلها ، وكان مخْلِ بينه وبينها . فإن دخلت عليه شبهة ، فاعتقد حسن بعضها ، لزمه التحرز ، لأن الشبهة لا توجب فيه الثقة ، فلا بد من أن يكون في حكم المحرز ، لكونه قبيحاً ، ويلزمه مع ذلك إزالة الشبهة ، فيعلم كون ذلك قبيحاً / فيتحرز من فعله ، وعلى هذا الوجه قلنا إن الحجة قائمة على البراهمة في قبح تكذيبهم الأنبياء ، وعلى اليهود في تمسكهم بمذاهبهم ، وأنه يلزمهم ، ليتمكنهم

(١) في الأصل : (ست) ، بدون نقط إلا على التاء .

(٢) كذا في الأصل . ولله قد سقط من العبارة شيء . مثل و الرد .

فإن العلم أن يعلوا أو يزيلوا الشبهة ، فيجتنبوا القبيحات .
سنيين فيما بعد أن التمكن من العلم يقبح القبيح ، كالعلم بقبحه ، في أنه يجب
التحرز منه ، وفي باب ما يستحق به من الذم والعقاب .

فصل

في بيان الواجبات العقلية

هي على ثلاثة أضرب : منها ما يجب لصفة تخصه نحو رد الوديعة ، وشكر
النعمة . ومنها ما يجب لكونه لطفًا في غيره ، كالنظر في معرفة الله تعالى ، على
ما تقدم القول فيه ، وكالشرعيات ، وإن كنا لمجرد العقل لا نعلم ذلك من حالها .
ومنها ما يجب من حيث يكون تركا قبيح به يتحرز من فعله . ومن حق الواجب
أن يلزم للمكلف التحرز من الإخلال به ، ولا يكون متحرزًا من ذلك إلا بأن
يفعله ، ويقدم عليه ، ويصح منه أن يفعله وألا يفعله كالقبيح ، فكما يصح أن
يكلف في القبيح ألا يفعله ، فكذلك يكلف في الواجب أن يفعله ، وكان
إقدامه على القبيح يقتضي الذم والعقاب على بعض الوجوه ، فكذلك إخلاله
ب الواجب ، ويمكنه ألا يخل به كما يمكنه أن يخل بالقبيح ، فقد دخل كل واحد
منهما تحت التكليف ، وإنما تختلف العبارات في ذلك ، وإذا كان المعنى مفهوما ،
لم يكن بالعبارات اعتبار .

فأما الذوبة فإنها تجب للوجه الذي له يجب النظر والمعرفة ، وهو دفع الضرر
بها ، والتحرز من المضار أحد الصفات الذي ^(١) يجب له الفعل ، فهو داخل في
القسم الأول الذي قلنا إنه يجب لصفة تخصه ، وهذه الواجبات تنقسم ، ففيها

(١) كما في الأصل وهو منه لأحد .

ما يكون حقا لغيره ، وفيها ما يجب لأمر يخص المكلف . وما هو حق لغيره على
ضربين : أحدهما هو حق لله سبحانه ، يستحقه بنعمه ، كالشكر والعبادة ، والآخر
حق للعباد ، ولا بد من تقدم أسبابه ، فرد الوديعة حق للمودع إذا تقدم منه
الإيداع ، ومن المودع التكفل بالحفظ ، فحق طالب مع سلامة حاله عن النقص
والاختلال ، وسلامة حال المودع في التمكن من الرد وزوال العذر ، فواجب
عليه الرد ، وما هذا حاله يعلم وجوب الرد فيه باضطراب ، وإنما يشتهى الحال لبعض
ما ذكرناه ، ومتى لم يرد والحال هذه ، يصير كأنه ظالم غاصب ، ومتى حصل هناك
عذر ، لم يسقط وجوب الرد ، لكنه يتأخر إلى حال السلامة ، لأن ماله وجب الرد
في الأول قائم في الثاني إذا زال العذر ، فلا يجوز أن يقال بوجوبه أولا ، ولا يقال
به ثانيا ، ومتى لم يكن هو المتكفل يحفظ الوديعة ، فالرد غير واجب عليه من
جهة العقل ، وإنما يجب رد الوديعة على الوارث ، أو على من ينوب فيه عن الغير
بالسمع ، ولو أن السمع ورد بسقوط وجوب الرد لكان بصح ، ويخرج من أن
يكون وديعة ، أو يتأخر رده ، لأن الله سبحانه إن يُمَدِّكَ مَا يَمْلِكُهُ زَيْدٌ عَمْرًا ،
فتصير الوديعة بهذه الصفة ، ويصير كأن المودع وهبها له ، في سقوط الرد ، أو
كأنه حصل هناك عذر في تأخر الرد ، فليس لأحد أن يقول : لو كان واجبا
لسكان السمع لا يؤثر فيه ، فأما إذا لحق المودع نقص في التدبير واختلال ، فإنه
يصير بمنزلة من يدبر أمره ، فلا يجب أتباع مطالبته في وجوب الرد ، بل يجب أن
يعمل ما هو الصلاح له ، فأما أن يتكفل المودع بتدبير أمره إن صَحَّ لذلك ، أو
غيره على ما ثبت في العقول .

وإنما قلنا ذلك ، لأن وجوب الرد هو من حقه ، لكي ينفع به ، أو يدفع به
المضرة ، فإذا لم يكن له اختيار صحيح ، نصير مطالبته لا حكم لها ، لأنه

ربما كان الرد يقتضى تضبيع حقه ، فلذلك يجب أن يدير أمره . فأما كيفية الرد / فافترض فيه وصوله إلى صاحبه ، فلذلك جاز أن يردده بنفسه وبغيره ، ومتى تناوله المودع سقط الرد ، لأن الفرض قد حصل ، فأما تكلف رده إلى موضع بعيد ، فليس بواجب عليه ، لأن الذى ثبت من حق المالك عليه الرد فقط ، فأما حمله من بلد إلى بلد ، فالعقل لا يقتضى وجوبه . فأما قضاء الدين فواجب ، من جهة العقل مع سلامة الحال فبهما جميعا ، وإنما يفارق الوديعة ، لأن الحق فيها يتعلق بعين ، وفى هذا يتناق لا بعين ، ولا بدش وجوبه من كونه متمكنا بما بقضيه ، بأن يملك ذلك ، ومتى لم يملكه تأخر وجوب القضاء ولم يسقط ، لأنه فى الحالة الثانية إذا ملك ، فالعالة التى لها وجب أولا فاقمة وبفارق العبادات والمصالح ، لأنها قد تكون مصلحة بشرط بعض الأوقات ، فتختلف الأوقات فيه ، وأسباب قضاء الدين مختلفة ، وربما كان سببه الاستدانة ، وربما كان الاستهلاك والإتلاف ، وربما وجب ذلك بالفقود أو استحق بالأعمال ، والحكم فى جميعه لا يختلف ، وبصير مع التمسك منعه فى حكم غصب مستأنف ، إذا خرج صاحب الحق عليه . وسائر ما ذكرناه من الأحكام ، هو على نحو ما تقدم فى رد الوديعة ، لكنه يخبر فى قضاء الدين بين ما يملك من الأعيان ، والفرض فيه إيصاله إلى حقه ، وربما لزمه فى الإيصال تحمل الشقة ، وربما لم يلزمه ، على حسب ما يقتضيه سببه ، ومتى وجب ذلك من جهة الميراث فهو شرعى ، لأنه لا يعلم عقلا أن المدين على زيد يلزم وارثه إذا مات ، كما لا يعلم فى ملكه أنه ينتقل إلى وارثه ، لكن الأولى فى العقل قيم خلف تركة وعليه دين ، أن لصاحب الدين قدرا يتناول دينه ، لأنه مما وجب عليه قبل موته ، فصار من حقوقه عليه ، ثم يصير الباقي فى حكم المباح ، لأنه مال لا مالك له . وقد بينا القول فى ذلك فى باب

الأعواض ، وذكرنا هنالك القول فيما يلزم مؤخر قضاء الدين مع التمكن ، من زيادة العوض ، فكشفنا الحال فيه ، فأما إذا لم يتمكن من ذلك لفلسه ، فإنه يلزمه النرم على القضاء إن وجد إليه سبيلا ، وأن يوطن نفسه على ذلك ، لأنه لا يمكنه في بذل الجهد سؤاله ، ولا يجوز أن يوجب عليه اعتقاد ذلك ، لأنه لا بأمن كونه جهلا ، وأن يُخْتَرَمَ دونه ، وألا يعتقد وجوبه عليه إذا تمكن ، فهذا واجب بالعقل ، وقد دخل في هذه الجملة كل ما يجب على المكلف من إنصاف وغيره . فأما ما يلزمه فيه العوض الموجز ، فلا مدخل للتكليف فيه ، لأنه مما يتقل العوض عنه في الآخرة ، ويتولى القديم تعالى ذلك ، وإنما يلزمه في بعض الأمور الاعتذار ، ولا يلزمه في بعض ، وسنذكر ذلك في باب التوبة . وما يلزمه الغائب من رد العين فهو بخلة الوديعة ، وإن كان قد يلزمه في ردها من تحمل المشقة وغير ذلك ، ما تتأثر به الوديعة ، ما دامت العين قائمة ، فأما إذا تلفت أو صارت في حكم التلف ، فالقول في بدله ما قدمناه ، وما تقدم عليه من ظلم غيره في قتل أو جرح أو ضرب ، فالبديل فيه يتمتع بالشرع ، فذلك لم ندخله في هذا الباب ، لأن الأموال إنما صح التقدير فيها من حيث نسبة الإلتاف بالمعاوضة ، ولذلك لا نبالي فيما قدمنا ذكره ، لأن الاسترقاق طريقه الشرع ، فلا يجوز أن يجعل أصلا في هذا الباب ، ولذلك ورد الشرع ، فلا يجوز أن يكون البديل لغير الجنى عليه ، كالديات التي يستحقها بالشرع الورثة ، فالجناية واقعة بالمورث كما ورد الشرع في إلزام العاقلة الدية ، ولم يقع منها إلتاف ، وهذا مما لا مدخل له في التكاليف العقلية ، وإن كانت مجوزة لورود السمع به ، على الحد الذي ورد عليه / ونحن نبين ذلك من بعد .

وإنما يجب بالعقل في الأبدال ما سد مسد المتألف في النفع ودفع الضرر ، فإن وقع التراضي في ذلك بأمر مخصوص جاز ، وإن حصل بالمواطأة في ذلك نقدا مخصوصا جاز . فأما إيجاب النفقات وطريقة الشرع ، وإنما يلزم بالعقل ما يدفع به المكلف النعم عن نفسه ، فيصير في حكم دفع الضرر عن النفس ، وهذا لوجوب النفقة عليه الولد الذي ينفقه ما يلحقه من الضرر بفقد النفقة ، فأما من ليس هذا حاله ، فليست النفقة بواجبة عليه . فأما دفع المضار عن غيره فليس بواجب عقلا ، وسنذكر ذلك في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد ذكرنا جملة منه في باب الأصلح ، فإذا لم يجب دفع الضرر عن الغير ، فبالأولى يجب إيصال النفع إليه أولى ، لأن ذلك ليس بواجب عليه في نفسه أيضا ، وإنما يحسن منه فقط ، فبالأولى يجب في غيره أولى .

فأما الكف عن ظلم الغير ، فقد بينا أنه واجب ، ولا يمدو ذلك في حقوق الغير ؛ لأنه لم يثبت لذلك الغير عليه حق يؤدي على نحو ما ذكرناه ، وإنما يلزم ترك الابتداء بالظلم ، فلا يدخل ذلك في هذا الباب ، وإن كنا نمثل الحق به ، بأن نقول : كما يلزم التجوز في ظلمه ، فكذلك يلزم إيصال حقه إليه ، وإلا كان ظلما له ، لأن سبب ملكه هو الظلم المبتدأ على بعض الوجوه ، والامتناع من رد ملكه يقرب من ذلك في إزال الضرر به ، لأنه إذا بقي ذلك السلوب في ملكه ، انتفع به ، ودفع به المضرة ، فكذلك إذا أوصل حقه إليه ، فالامتناع من ذلك بمنزلة ظلمه . وهذا التشبيه لا يمنع من التفرقة بينهما فيما قدمنا ذكره .

واعلم أن العلم بهذه الحقوق كالأصل لوجوبها ، فإذا كان حاصلا باضطرار فلا تكليف فيه عليه ، فإذا كان طريقه الاكتساب ، فواجب عليه أن يعلم ، فيعمل بما علم . وقد بينا أن الشبهة لا تؤثر في وجوب ذلك عليه ، فلا وجه لإعادته .

فأما الإرادة والعزم فإنهما يتبعان وجوب الأفعال ، فيلزم المكلف إذا وجب عليه الفعل أن يريد ، ولربما لزمه العزم إذا تمذر الفعل ، على ما تقدم به القول ، وقد بينا في باب الإرادة أنها مائمة للمراد في هذا الوجه وغيره ، وهذا جملة القول فيما يتعلق بحقوق الغير .

- فأما ما يلزم المكلف من شكر النعمة ، فإنه جار مجرى كمال العقل ، لأنه يعلم بمقله إذا وصلت إليه وسلمت ، أنه يلزمه فيها الشكر ، فإن علمها على طريق الجملة ، لزمه الشكر على هذا الحد ، وإن علمها مفصلا ، لزمه الشكر للنعم بعينه ، على النعمة بعينها ، وما يلزمه من شكر العباد يجرى مجرى الحق لهم ، وهو الأصل في معرفته ، فإذا علم من إمد الاستدلال نعم القديم تعالى ، يعلم وجوب شكره ، وقد بينا في باب المعرفة أنه يجب أن يعلم النعمة ، وأنها فعل له سبحانه ، وأنه فعلها على وجه الإحسان ، وبيننا أن ذلك على التفصيل لا يصح أن يعلمه ، إلا بعد أن يعلم أنه حكيم ، لا بفعل القبيح ، ولذلك أن المجرة لا يمكنها أن تعرف القديم تعالى منعما على العباد ، خصوصا على الكفار الذين خلقهم للكفر ، فإذا قال إذا علم بالدليل أنه تعالى المنعم بما هو عليه من ضروب النعم ، فكيف يصح أن يعلم غيره منعما ، ويستحيل فيه مع فقد نعم الله الإنعام ، قيل له إن نعمة غيره وإن كانت تنمى نعم الله تعالى عليه ، فذلك غير مانع من كونها نعمة ؛ لأن واهب ملكه لغيره ، لولا هبته لما انتفع الموهوب ، ومن جهة ملك ذلك ، وإن كان تعالى هو المملك عنده ، فصار منعهما من هذا الوجه ، لكن الذى يستحقه من الشكر يسير بالإضافة إلى ما يستحقه تعالى ، ولذلك يستحق بنعمة العبادة ، لأنها مستقلة بنفسها ، عظيمة غير تابعة للنعم غيره ، على ما بيناه من قبل .

واعلم أن الشكر على ضربين : أحدهما بالقاب ، وهو الذى يجب فى كل حال ،

والآخر بالقول وما يقوم مقامه ، وإنما يجب إظهاره عند الخوف من أن ينهم بمط
الذمة وكفرها ، أو عند دفع مضرة ، وإلا فهو غير واجب ؛ وذلك يكون الأخرس
شاكرًا مؤديًا لما وجب عليه

فإن قال : إذا كان الشكر بالقلب هو العلم ، وهو ضروري ، فكيف يدخل
في الواجبات ؟ فيل له : قد يفنا أن العلم بالذمة وبتعاقبها بالمعنى وبقصد النعم ، قد
يكون طريقه الاكتساب ، فإذا اكتسب ذلك يلزمه اعتقاد تعظيمه ، لمكان
النعمة التي أوصلها إليه ، وأن يتسلك بهذه الطريقة ، فيوطن نفسه عليها ، على
الدوام ، وكل ما يفعله ، فيصح القول بأنه واجب عليه . يبين ذلك أنه قد يعلم
الذمة ولا يجب عليه ما ذكرناه ، بأن يعلم ما يحيطها من إساءة توفى عليها ،
فأما أم العباد فإنها وإن كانت ضرورية في بعض الأحوال والاعتقادات التي
ذكرناها ، لا بد من أن تكون مكتسبة ، فيصح القول بوجوب الشكر ،
فأما إذا حصلت إساءة توفى عليها أو تساويها ، سقط وجوب الشكر ، لأنه واجب
شرط سلامة الذمة ، وذلك إنما يصح في أم العباد ، فأما القديم تعالى فعمه
تضاعف على الأوقات ، وهو منزّه عن الإساءات ، ومتى حصلت الإساءة من زيد ،
ثم زالت بالاعتذار ، لا يكون ^(١) وجوب الشكر عندنا إلا بنعمة محددة ، فهو
مخالف للحقوق التي ذكرناها تتأخر في الأداء ، ولا تسقط ، بل يجرى ذلك
مجرى دين له على زيد ، إذا سقط بدين لزيد عليه يساويه أو يوفى عليه ، فإنه لا يعود
إلا بسبب محدود ، ولا يتعدى الشكر الواجب بأجزاء النعم ، بل يتخير حاله بموقعها ،
وإن كانت مرتبة تختلف بأجزائه يختلف بذلك ، وإن كان يختلف بشدة حاجته

(١) و الأصل (لا يجب) ؛ ولما عرّفه عن (لا يكون) وبها يستقيم المعنى .

أو بغير ذلك ، كان الشكر الواجب بحسبه ، ولذلك كان المستحق من الشكر على اليسير من المأكول والمشروب عند شدة الحاجة ، أعظم من الشكر الواجب على كثر المال عند الغنى .

ويجب على العبد في شكره تعالى أن يدوم عليه ، وأن يبلغ فيه نهاية الممكن ، حتى لو كان في طوقه أكثر مما فعل ، لكان يلزمه أن يفعل . وإنما يختلف حال العباد في باب اعتقادات النعم ، فشكل منهم يستفد القدر الذى وصل إليه ، لأنها مختلفة المقادير ، فأما في الوجه الذى ذكرناه ، فالحال فيه متساوية ، لأنه لا مزيد على نعمه التى هى أصول النعم ، فلما كان لا يوصف بالقدرة على أكثر منها ، لزم الشاكر ما ذكرناه من بذل الجهد . فأما العبادات فصالح ، وإنما تتقدر بحسب ورود الشرع ، لأنها إنما تجرى بحسب الشكر ، لأنها فى الحقيقة شكر ، ولذلك اختلف حال المكاف فيها ، فقيمهم من لا يلزمه أصلاً ، ولا يجوز مثل ذلك الشكر ، وهذا أحد ما يبطل قول البنداديين إنها تجب على طريقة الشكر ، وإنها لا تجب لأجل الثواب ، ومن حيث كانت ألطافاً . ولا يمتنع في وجوب الشكر بإصال الشكر إلى الشكور ، لأن ذلك قد يجنب والنعم ميت ، كما يجنب وهو حي ، وقد يجنب وهو غائب لا يعرف موضع الشكر ، كما يجنب وهو حاضر ، ولذلك صح وجوب الشكر للقديم تعالى ، وإن استجالات عليه المنافع ، فصار من هذا الوجه بخلاف الحقوق الداخلية في باب المنافع والمضار ، ولذلك أسقط المزمع شكره لما سقط ، ولو سقط / حقه في الدين لسقط .

فأما وجوب دفع الضرر عن نفسه في الدين والدنيا ، فمن الواجبات العقابية ، إذا لم يدخل في حد الإلجاء ، وعلى هذا الوجه يلزم العبد المصالح والألطاف التى إنما تكون كذلك من فعله ، وعلى هذا الوجه لزمه النظر والمعرفة ، على ما قدمنا

القول فيه ، والعلم بذلك في الجملة كالعلم بقمح الظلم ، ووجوب رد الوديعة . وليس لأحد أن يقول إذا كان مالكا لنفسه ، فكما له أن يفعل ما يصلحها ، فله أن يفعل ما فيه فسادها ، لأن التوصل بالاستدلال إلى جحد الضروري لا يصح ، ولولا صحة ما ذكرناه لم يصح منه تعالى إيجاب الواجب عليه ، لأنه إنما يحسن ذلك ما كان دفع العقاب الذي يستحقه بالآل يفعلها ، وقد بينا أنه يلزمه دفع الضرر المظنونة ، كما يلزمه فيما نعلم ، وأنه يلزمه ذلك بالفعل الذي يعلم زوالها به ، أو يظن أنه أقرب الأشياء إلى زوالها به ، وأن من حق المدفوع من الضرر ، أن يكون أعظم من المدفوع به ، وقد بينا جملة ذلك في باب الأعواض ، فإذا صح ذلك وجب أن نمد ذلك من الواجبات العقلية ، وإنما يكشف السمع فيها لا يعلم عقلا أنه بهذه الصفة ، فيلزم الجملة العقلية على ما نبينه في الثبوت ، وكما يلزم المكلف ذلك ، فإنه يلزم منع الغير من الاضطراب به ، ولذلك قلنا إن له أن يمنع من يحاول دمه وماله ، بما يزول به ما يخافه ، وليس له أن يزيد عليه ، وإلا^(١) يمكنه ذلك إلا بقتله فله ذلك ، لا على جهة القصد إلى القتل^(٢) ، لكن على جهة القصد إلى المنع ، وقد بينا أنه لا يلزمه اجتلاب المنافع بالأفعال ، بل يحسن ذلك منه ، وإنما يجب عليه ذلك في بعض الأوقات إذا تضمن دفع المصرة .

وأما وجوب التوبة عليه فمن هذا القبيل ، لأنه إذا علم استحقات العقاب الدائم ، لزمه دفع ذلك بما يزول به ، وقد ثبت أنه لا يزول إلا بالتوبة ، على ما نبين تفصيله فيما بعد .

(١) في الأصل : (وإن) وقد سقطت (لا) من النسخ .

(٢) في الأصل : (القتل) .

فأما الكلام في أجناس المقدورات، فليس فيها ما يختص لأمر^(١) يرجع إليه ، وإنما يجب لبعض ما ذكرناه من الصفات ، فهو مخالف في ذلك لما قدمنا ذكره من القبائح العقلية ؛ يبين ذلك أنه لا يجب عليه قول مخصوص^(٢) لأمر يخصه ، كما يقبح منه الكذب والأمر بالقبیح ، وإنما يجب ذلك لدفع الضرر ، أو ما يجري مجراه ، على ما تقدم القول فيه .

والظن فإنما يجب ، لأنه كالمقدمة لدفع المضرة في دين أو دنيا ؛ أو لأنه يوصل به إلى ما نبت بالشرع أنه لطيف ، فأما أن يجب لأمر يخصه فمبعد .

فأما دعاء الغير إلى الدين بالقول أو الفعل ، فغير واجب من جهة العقل ، إلا أن يتعلق به دفع مضرة عن النفس ، كدعاء الوالد ولده إذا خاف عليه العقاب ، وإنما يجب ذلك من جهة السمع على بعض الوجوه . وكذلك القول في إرشاد الضال إلى ما شاكله .

فأما ما يجري مجرى اللطف ، فالذي قلناه فيه : إنه يقيح منه أن يمنع من دعاء إلى الطعام ما عنده تجب^(٣) الإجابة ، كما يقبح منه أن يمنع من تناوله ، فلا يدخل ذلك عندنا في باب الواجب المعين ، وبأن^(٤) يلحق ذلك بالقبیح أولى ، فلا يتقص ذلك ما ذكرناه ، من أنه لا يلزمه في غيره من دفع الضرر ، ما يلزمه في نفسه ، على أن ذلك إن عُدَّ في الواجب ، فهو من الباب الذي أوجبه على نفسه ، بفعله ، فلا يجري مجرى الواجب المبتدأ .

فإذا ثبتت هذه الجملة ، فالواجب على المكلف فيما يلزمه من هذه الواجبات

(١) كذا في الأصل . ولعل الأصح : بأمر .

(٢) في الأصل : قولاً مخصوصاً .

(٣) زاد الكاتب في الأصل : (أن) بين (تجب) و (الإجابة) ، فاضطربت العبارة .

(٤) أصل أصل العبارة : وأن يلحق الخ .

أن يؤديها ، ويحترز من العقوبة والدم بالإخلال بها . فأما ما لم يحصل فيه سبب وجوبه ، كرد الوديعة وغيره ، فقد ينفك التكليف منه ، وإنما لا ينفك عما يلزمه ، لأمر يرجع إليه ، وما ذكرنا أنه من حق الله عليه ، كالشكر وغيره .

فصل

في المحسنات العقلية

هي على ضربين : أحدهما [ما^(١)] لا صفة له زائدة على حسنه ، وهو الذي يسمى مباحا ، من حيث عرّف فاعله أنه لا مَضَرَّة عليه في فعله ، ولا في ألا يفعل ، ولا يستحق به المدح ، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف ، كما لا مدخل له فيه الواقع من السامى ، وعلى حد الإلجاء . والضرب الثانى : ما يختص بصفة زائدة على حسنه ، تقتضى دخوله فى أن يستحق به المدح . وهذا على ضربين : أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصه ، والآخر لأنه يسهل فعل غيره من الواجبات ، فالأول كالإحسان والتفضل ، واجتلاب المنفعة لنفسه ، والثانى كالنوافل الشرعية ، ويدخل فيه النهى عن المنكر من جهة العقل ، ويدخل فيه مدح من فعل الواجب ، لأن ذلك مما لا يجب على أهل العقول ، كما يلزمهم الفصل بين الحسن والسئ ، لأن هناك إنما وجب الفصل لأمر يتعلق به ، وليس كذلك حال الوجه الأول ، فتى علم فرق بالمع ، ولا يلزمه المدح بالقول الأول ، إلا عند عارض من دفع المضرة ، أو بالشرع ، وما يغلب على ظن العاقل أنه متى تمسك به يكون أقرب إلى أن يسهل عليه التمسك بالواجبات ، وأقوى لدواعيه . لا يمتنع أن يمد من هذا الباب الكراهة كالكراهة القبيح ، وإرادة الحسن من غيره ، والأمر

(١) [ما] : ساقطة من الأصل : وقد زدناها مراعاة لطيفه ، وهو الضرب الثانى .

والنهي في هذا الباب ، واستعمال الخشوع والخضوع للمعبود بأفعال مخصوصة ، فأما المباح الذي ورد الشرع به ، كدخج البهائم وما شاكله ، فلا نظير له في العقليات ، والذي يدخل تحت التكليف مما ليس بمباح منه ، كالدماء الواجبة أو المستحقة ، أو اعتقاد إباحة المباح دون فعله ، وقد بينا ذلك في باب الآلام . والمكلف يحسن منه تسكاف هذه الأفعال ، لما فيها من النفع والثواب ، وإن لم يلحقه ذم وعقاب بالأفعال . وقد بينا بطلان قول من يقول إنها واجبة لا كوجوب الفرائض ، في باب الأصلح ، وأبطلنا القول بتجويز اقتصار المكلف عليه ، متى علم من حاله أنه لو كُلف الواجب لكفر ، وقد بينا أن ذلك لا يصح ولا يحسن في التكليف .

فصل

في بيان جملة ما يستحقه المكلف وغيره على الأفعال

اعلم أن القبيح قد يستحق به الذم والعقاب ، وإذا كان إساءة إلى الغير يستحق به ضرباً آخر من الذم ، وقد يستحق به العوض ، وقد يلزم عنده الاعتذار ، وقد يستحق بالقبيح إسقاط المدح والثواب بواسطة ، على ما بينه في باب الإحسان والتكفير ، وقد يلزم عنده التوبة ، فيصير في حكم المستحق به ، وأما الواجب والندب فقد يستحق بهما المدح والثواب ، ومتى كان الإحسان تفضلاً استحق به الشكر وضرباً من التعميم ، ومتى كانت النعمة مستقلة بنفسها عظيمة ، استحق بها العبادة ، وقد يستحق بذلك إسقاط الذم والعقاب بواسطة ، على ما قدمناه ، وقد يستحق بالإحسان إسقاط الذم المخصوص بواسطة ، وكذلك بالإساءة يستحق سقوط الشكر بواسطة . فأما الدعاء لتسكاف وعليه ، والتعميم والاستحقاق

واللحم وما شاكله ، ففيه ما يتعلق بالشرع ، وجميعه يعود إلى مثل حكم اللح
والدم ، على ما سنبينه .

وجملة المستحق الذى قدمناه ينقسم ، ففيه ما يدخل فى الوجوب بالاستحقاق ،
وفيه ما يحسن ولا يجب ، وفيه ما يجوز إسقاطه ، وفيه ما لا يجوز .

واعلم أن جميع ما ذكرنا أنه يُستحق بالقبيح ، قد يُستحق بالآل بفعل القادر
ماوجب عليه ، كالدخ والثواب ، وقد يكون مبيهاً بالآل بفعل رد الوديعة وقضاء
الدين ، فيستحق الذم المخصوص ، وقد يستحق / عليه العوض ، على بعض
الوجوه ، وقد يستحق بذلك إحباط الثواب على ما قدمناه . وكل ما ذكرنا أنه
يُستحق على الواجب فقد يستحقه من لا يفعل ما يوجب منه ، على وجه مخصوص ،
كالدخ والثواب ، وإسقاط الذم والعقاب . فأما استحقاق العبادة فلا يصح
إلا بالأفعال المخصوصة ، والشكر يستحق بالنعمة ، ولا بد فيه مما يجرى مجرى
الفعل ، وإن كان قد يكون منعماً بالآل بفعل ما يضره على بعض الوجوه ، كإسقاط
العقاب من القديم تعالى . والوجوه التى يستحق عليها ما ذكرناه تختلف فى
المكاف ، وفى اعتبار أحواله وشروطه ، ونحن نبين جملة من ذلك .

فصل

فى بيان كيفية ما يُستحق بالقبيح من الأحكام

أما الذم فإنه يستحق به إذا كان قبيحاً ، وفاعله يعلمه كذلك ، أو يتسكن من
كونه عاباً به . وأن يكون مخلي بينه وبينه ، ففى فعله والحال هذه استحق الذم .
وإنما شرطنا كونه قبيحاً ، لأن العقل يشهد بأن الفعل إذا لم يسكن كذلك ، لم
يحسن ذم فاعله عاباً به ، بل يمدح ذلك ، فلا بد من اعتبار قبحه .

وإنما شرطنا في الفاعل ما ذكرناه ، لأنه قد علم بالعقل أن المجنون والصبي لا يحسن ذمهما على القبيح ، الذي يحسن منهما منه والدوام عليه ، وإنما قلنا إن التمسك من العلم بقبحه ، يحل محل العلم بقبحه ، لأن عنده يتمكن التحرز بأن يعلم ، فيتجنب ، فصار بمنزلة من يجب عليه الفعل ، إذا أمكنه أن يفعل المقدمة التي يصل بها إلى فعله ، ولذلك يقبح من البرهمن تكذيب الأنبياء ، ومن اليهودى مجابة شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد بينا ذلك في باب المعرفة .

وإنما شرطنا الخلية ، لأنه قد ثبت في العقل أن المحمول على الفعل يتعاقب الذم فيه بالحامل دونه . فإن قال : هلا شرطتم في ذلك أن يفعل القبيح لقبحه ، كما تشترطون ذلك في فعل الواجب ، واستحقاق المدح به ؟ قيل له لأنه قد ثبت في العقل فيمن لا يباه قبيحا ، أنه يستحق به الذم ، وإن لم تصح فيه هذه الشريطة . وثبت أيضا أن العقل أو فعل القبيح لنفع نفسه كالظلم وغيره ، لم يخرج من أن يستحق به الذم ، فيظل ما قلته .

فإن قال : هلا شرطتم في ذلك أن يكون إساءة إلى من يحسن منه ذمه ؟ قيل له : لأنه قد ثبت فيما ليس بإساءة ، أنه يحسن من العقل ، ذمه ، وأنه قد يحسن ذلك ممن ليس بإساءة إليه ، كحسنه من النساء إليه .

فإن قيل : هلا شرطتم في ذلك ألا يستحق من المدح ما يؤتى عليه ، كما تقولون في الصفات ؟

قيل له : لأن هذا الوجه يقتضى المنع من تقرير الذم ، لا أنه شرط في أصل استحقاقه ، ولذلك قد يستحق الذم على القبيح ، حصل هناك مدح أو لم يحصل ، وهو في باب كالنوبة التي تزيل القدم ، أو تمنع منه ، فنكون مسقطا ، لا أنها شرط للاستحقاق .

فإن قيل : هلا شرطتم في ذلك أن يكون القبيح كبيرة ، لأن الصفات لا يصح ذلك فيها ؟

قيل له : قد ثبت أن الكبيرة إنما تستحق ذلك فيها ، لقبحها لا لكبرها ، والصغير قد شاركه في ذلك ، ولأن كونه صغيرا إنما يؤثر في الشرط الذي قلنا إنه مانع من تقرر المستحق ، فلا يصح كونه شرطا في أصل الاستحقاق . وأما استحقاق العقاب بالقبيح ، فشرطه ما ذكرناه ، وأن يكون فاعله ممن يشق عليه مجانبة القبيح ، أو يجري مجرى الشاق ، فتي كانت هذا حاله يستحق العقاب ، ولا يجوز أن بشرط فيه سائر ما قدمنا أنه لا بشرط في الذم ، لما تقدم من الجواب .

فإن قيل : ولماذا أردتم فيه الشرط الثالث ؟

قيل : لأنه قد ثبت أنه تعالى لو فعل القبيح لاستحق الذم ، / ولم يستحق العقاب ، لما لم يصح عليه طريقة الشاق .

فإن قال : هلا جعلتم الشرط الرابع : « وأنه ممن يصح العقاب عليه » كما ذكره المشايخ في الكتب ؟

قيل له : لأنه لا يجوز أن يشترط في الاستحقاق صحة فعله فقط ؛ لأنه لا بد مع ذلك من وجه لأجله يستحق ذلك ، وهو الذي قدمناه . ولهذا الوجه لم يقتصر في استحقاق أحدنا الثواب بالواجب ، على أنه ممن يصح عليه المنافع ، بل ضمنا إليه شرطا يؤذن بالوجه الذي له يصح أن يستحقه دون القديم تعالى ، فكذلك القول في العقاب .

فإن قيل : هلا جعلتم شرط استحقاقهما كمال عقل الفاعل ؟

قيل له : إذا قلنا إنه يجب أن يعلم قبحه ، أو يتمكن من معرفة ذلك ، فقد

أغنى ذلك عن ذكر كمال العقل ، لأنه لا يصح ذلك فيه إلا وهو عاقل .

- فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح فيمن ليس بعاقل أن يعلم فيج
الظلم والأمور الظاهرة ، وهذا بخلاف المقول . قيل له : إنا لا نجوز فيه أن يعلم
ذلك ، وإن كان قد يظنه تقليدا وعادة ، ولنا اعتبار في كمال العقل ما يذهب إليه
الفقهاء في كيفية البلوغ ، وإنما نعتبر فيه العلوم المختصة التي قدمنا ذكرها من قبل ،
فلا يتمتع في كثير من المراهقين أن يكونوا من العقلاء ، ويلزمهم التكليف العقلي
وإن لم يدخلوا تحت الشرعيات ، وهذا أولى مما يمر في كلام الشيخين رحمهما الله :
أن من ليس بعاقل قد يعلم قبح القبيح . فأما استحقاق الذم المخصوص الجارى
مجرى المزد للشر ، فإنما يستحق بالقبيح ، لكونه إساءة إلى الغير ، مع ما ذكرناه
من الشرط في الذم ، للعلة التي قدمناها ، لأن العقلاء يعتقدون ^(١) ذم المسيء إذا أمكنه
التحرز منه ، ويعتقدون أن المسيء مزية فيما له أن يفعله من الذم ، كما أن له مزية
في أنه يلزم الاعتذار إياه ، ويعتقدون أن ذلك الضرب من الذم يزول بالاعتذار
والضرب الآخر من الذم قائم ، ولا يد من القول بذلك ، لأنه في حكم المقابل
للإحسان ، فإذا كان الحسن يستحق على من أحسن إليه ضربا آخر من الثمارة
والشكر ، يزيد على المدح الذي يستحقه على جميع العقلاء ، فكذلك القول في الإساءة ،
ولذلك وجب في العقل الفرق بين الحسن والمسيء . على خلاف ما يجب من مدح
من يفعل الواجب الذي يخصه ، وذم من يفعل القبيح الذي يخصه ، فأما استحقاق
العوض فلا أنه إضرار بالغير ، على ما ينه في كتاب العوض ، حتى إنه قد يجوز
أن يستحق ، وإن لم يكن قبيحا على بعض الوجوه ، لكن الأكثر مما يستحق به
لما كان هو القبيح ، ذكرناه في هذا الباب ، وتفصيل ذلك قد تقدم .

(١) يعتقدون : والدياق يقتضى وجودها ، فلا على نفيها إلا أنه .

فأما وجوب الاعتذار فإنه تابع لكون الفعل إساءة ، وبيان الدم المستحق بها من حيث كان إساءة ، لأنه لو سقط ذلك بكثرة الإحسان لم يجب الاعتذار ، وإنما وجب مع بيانه ، لأن الغرض بوجوبه إزالة هذا الدم ، فالدم لم يكن ثابتا لم يكن لوجوبه وجه . وسنبين ذلك في باب التوبة .

والقول في التوبة في أنها تجب لنبات العقل المعلوم أو المظنون ، كالقول في الاعتذار . فأما استحقاق إسقاط المدح والثواب بالقبیح ، فلأنه قد ثبت أن الدم المستحق به والمدح المستحق بالواجب ، لا يجتمعان في الاستحقاق ، وكذلك الثواب والعقاب على ما نبينه . فلا بد من زوال أحدهما بالآخر ، وإن تساوى أزال كل واحد منهما صاحبه ، وإن كان الدم هو الأكثر أزال المدح / ، وكذلك العقاب يزيل الثواب ، وسنتقّى ذلك في باب . ٩١

فإذا صحت هذه الجملة ، فواجب على المكلف التحرز من فعل القبيح ، لئلا تلزمه هذه الأحكام ، ومتى اتفق وقوعه منه ، فواجب عليه إزالة الدم والعقاب بالتوبة ، وإن يتلافى ذلك ببذل ما يمكنه من الجهد والوسع .

فصل

في كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والندب ٩٢

أما المدح فإنه يستحق بالواجب إذا كان واجبا ، وكان فاعله عالما بوجوبه ، أو وجوب ما يوجد بوجوده ، ويقوله للوجه الذي له حسن ووجوب ، وأن يكون محقق بينه وبينه ، فتى تكاملت هذه الشروط استحق المدح به . وكذلك القول في الندب ، وإنما قلنا إن الفعل يجب أن يكون واجبا أو ندبا ، لأنه قد ثبت في القبيح أنه لا يستحق به المدح ، وفي المباح الذي ينتفع به فاعله ، ويقوله لهذا ٩٣ (١٢ / ٢٣)

الوجه كمل^(١) ، فلم يبق إلا أنه يُستحق بالواجب والندب . وإنما شرطنا كون فاعل الواجب عالما بوجوبه ، لأنه متى لم يكن كذلك ، لم يصح أن يفعله للوجه الذي له يجب ، فإذا وجب اشتراط هذا الوجه ، فلا يتم إلا به يجب كونه شرطاً .

فإن قال : هلا اقتصرتم على الشرط الآخر ، وهو أن يفعله لوجوبه ، لأنه يتضمن ما ذكرته ؟

قيل له : قد يفعله لوجوبه مع الظن والاعتقاد ، كما قد يفعله مع العلم ، وإنما يستحق المدح إذا فعله مع العلم ، فلذلك جعلناه شرطاً آخر . وإنما شرطنا في ذلك أن يفعله لوجوبه ، لأنه متى فعله لا لوجوبه ولا لغرض ، يكون في حكم العاثر ، وإن فعله لنفع مجمل أو دفع مضرة ، يكون في حكم فاعل المباح ، فيجب أن يفعله الوجه الذي ذكرناه ، ولأنه متى فعله لا لهذا الوجه يصير في حكم المبتدئ بالفعل ، من غير وجوب تقدم ، فيجب أن يفعله الوجه الذي له وجب وحسن إجابته ، وقد بينا ذلك من قبل .

وإنما شرطنا التغلية ، لأن الإلجاء والتحمل يسقط وجوب الواجب ، ويُخرج فاعله من أن يستحق به المدح ، على ما قدمناه في باب الإلجاء ، وإن كان قد يجوز أن يستغنى عن هذه الشرطية ، من حيث يسقط وجوبه أصلاً مع الإلجاء ، فذكر وجوبه بقى عنه ، وإن كان متى ذكر كان أكشف .

فإن قال : هلا شرطتم في ذلك كون فاعله كامل العقل ؟

قيل له : لما ذكرناه من قبل ، بل ألا يشترط في هذا الموضع أولى ، لأننا قد بينا أنه لا بد من وجوب الفعل ، ومن كونه عالماً بوجوبه ، وكل واحد من

(١) كمال : كمال العقل . ولم نطلب كماله وحده .

هذين القسمين يقتضى كمال العقل ، لكننا نمدل إليهما عن ذكر كمال العقل ،
لأنهما به أخص .

فإن قيل : هلا قلتم إن الممكن من العلم بوجوده ، كالعلم في هذا الباب ؟
قيل له : ما يبينه من أنه لا بد من أن يفعله إيماله وجب ، حتى يكون في
حكم الموافق لمن أوجبه عليه في عقله ، يمنع من ذلك ، ويفارق استحقاق الذم
بالتبجح لهذا الوجه .

فأما الثواب فإنه يستحق بالواجب ، لما ذكرناه من الشروط ، لأن فاعله يشق
عليه فعله ، أو يصير في حكم الشاق ، فلذلك يستحق القديم تعالى المدح ، ولا يجوز
أن يستحق الثواب ، لما لم ينب عليه الواجب بإيجاب من جعله شاقا ، بل يستحيل
عليه الشاق . فأما استحقاق سقوط شروط الذم والعقاب بهما ، فتابع لاستحقاق
المدح والثواب بهما ، لأن سقوط ذلك تابع لاستحقاقهما إذا زاد أو تساوى
فالشرائط واحدة ، وقد بينا أن ذلك بما لا يستحق في الحقيقة ، وإنما يستحق بما
يستحق بهما ، فلذلك قلنا إنه مستحق بهما بواسطة .

فصل

في كيفية استحقاق الشكر والعبادة

أما الشكر فإنه يستحق بالنعمة ، إذا كان فاعلها عالما بذلك من حالها ،
وقد علمها / أوجه الإنعام مع التخلفية ، لأنه قد ثبت أن الممول على فعلها لا يستحق
الشكر ، وصح أنه لا بد من كون الفعل نعمة ، لأن ما ليس بنعمة لا يستحق به
الشكر ، ومتى فعل لا احتلاب منفعة أو دفع مصرة ، لا يستحق به ذلك ، فوجب
لهذه الحالة اشتراط ما ذكرناه ، وقد بينا من قبل الحائض في أن النعمة : هل تكون

نعمة وهي قبيحة ، أو لا تكون كذلك إلا وهي حسنة ؟ وبيننا الكلام في
الشكر : هل يُستحق على النعمة القبيحة أو لا ؟ وبيننا من قبل أنه لا معتبر في
كون المنعم منعمًا بالفعل أصلا ، وإنما يعتبر أن يكون وصول النعمة من قبله ، وقد
يسكون ذلك بفعله وبفعل غيره ، وربما كان بآلا بفعل بعض الأفعال ، ولذلك
لو غفر تعالى عقاب الكفار ، لكان منعمًا عليهم . وقد بينا من قبل كيفية
الشكر ، وكيفية استحقاقه ، وإنما نذكر في هذا الموضع جملة مختصرة ، لتكون
توطئة لما نريد ذكره من الكلام في استحقاق الذم ، ونؤخر بقية ذلك إلى باب
الوعيد . فأما العبادة فقد بينا في باب متقدم أنها مستحقة بنعمة مخصوصة ، وذكرنا
شروط ذلك ، فلا وجه لإعادته .

فصل

١٠

في كيفية استحقاق الذم على ألا يفعل القادر ما وجب عليه

من شرطه أن يكون ما لم يفعله واجبا عليه ، وأن يكون عالما بذلك من
حاله ، أو تمكننا من معرفة ذلك . ومع ذكر الوجوب يُستغنى عن اشتراط
التخلي ، لأنه متى لم يكن محلي ، فالفعل لا يكون واجبا عليه ، وقد ثبت أيضا أنه
لا يجب الواجب على من لا يعلم وجوبه ، أو لا يتمكن من معرفة ذلك ، فلواقتصر
١٥ على ذكر الوجوب لكفى ، لسكتنا ذكرناه لأنه يوم ترك خلاف ما يقتضيه ،
ولا يجب أن يشترط في ذلك ألا يفعله من حيث كان واجبا ، لأنه كان يجب في
المتمكن إذا يستحق الذم ، وبذكر الخلاف فيه ، وبفصل القول فيه .

الكلام في استحقاق العلم

فصل

في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ما متعلقه ؟

اعلم أن العلم بذلك هو العلم بأنه لم يحدث من قبله ، كما أن العلم بأنه فعل هو علم بأنه قد حدث من قبله ؛ يبين ذلك أن كل من علمناه غير فاعل ، لا يعلم من حاله إلا ما وصفناه ، ومتى علمنا ذلك من حاله علمناه غير فاعل .

فإن قال : هلا قلتم إنه علم تقدم الفعل ؟

قيل له : قد يجوز أن يعلم زيدا غير فاعل لفعل غيره ، وهو موجود حادث من قبل ذلك الغير ، وحقائق الأوصاف ومتعاقب العلم لا تختلف ، فلو كان كما ذكرته ، لما صح أن يعلم زيدا غير فاعل لفعل غيره ، بل كان لا يصح أن يعلم الجاد غير فاعل ، لأن ذلك لا يتضمن أمرا يوصف بوجود أو عدم ، ولذلك نقول : إن وصفنا له بأنه غير فاعل في صورة النفي ، وليس بنفي في الحقيقة ، لأنه قد يضاهيه الإثبات والنفي على حد واحد .

فإن قال : هلا قلتم إن العلم بأنه غير فاعل ، علم بأنه لم يوجد من جهته ما كان يصح أن يوجد من جهته ، كما أن العلم بأنه فاعل علم بوجود الفعل من جهته ، وقد كان يصح ألا يوجد ؟

قيل له : إنك ضمنت إلى ما ذكرناه من العلم ومُتناوله علما آخر ، ولا يتنعم عند ضم علم إلى علم أن يختلف الحال في متناولهما ، فقد يجوز أن يعلم زيدا غير فاعل لما لا يجوز أن يفعله ، ولما يجوز أن يفعله ، لأن إطلاق هذا القول لا يقتضي

أحد هذين القسمين دون الآخر ، فإذا ضُم إليه العلم بأنه قد كان يصح أن يفعله ، زال عن إطلاقه إلى ضرب من التقييد بعلم ثان ، فحصل / العالم عالما بأمرين : أحدهما أنه لم يوجد من قبله ، والآخر أنه مقدور له على وجه قد يصح أن يوجد ، أو كان يصح أن يوجد من قبله ، فأما العلم بأنه فاعل ، فإن متعلقه أنه حادث من قبله ، وإنما يعلم أنه كان يجوز أن يحدث ألا يحدث بعلم آخر ، لكن العلم بأنه حادث من قبله كالفرع على العلم بأنه يصح حدوثه من قبله ، وليس كذلك حال العلم بأنه لم يفعل ، لأنه ليس بفرع على أنه قد كان يجوز أن يفعل ، لما ذكرناه من قبل . وعلى هذا الوجه يصح أن يعلم القديم تعالى غير فاعل لم يزل ، وإن استحال حدوث الفعل لم يزل ، ويعلم أن زيدا غير فاعل في ابتداء حال وجوب قدرته ، وإن لم يحز حدوث الفعل في ذلك الوقت .

فإن قال : نفبرونا عن العلم بأن زيدا لم يفعل ما كان يقدر عليه ، هل يحالف العلم بأنه لم يفعل فقط ؟

قيل له : ذلك يعلم بهذين : فالعلم بأنه لم يفعل لا يتغير ، لكنه ينضاف إليه العلم بأنه كان قادرا عليه ، وذلك يقتضى أنه كان يجوز أن يفعل ، ولا يحب أن يعلم مع ذلك عدم الفعل ، لأنه قد يعتقد مع ذلك أن مقدوره مقدور غيره ، فيعلم أنه لم يفعل ما كان قادرا عليه ، ويعتقده موجودا من قبل القادر الثاني ، ولو كان ذلك العلم في الحقيقة علما بعدمه ، لما صح أن يضامه اعتقاد وجوده على الحد الذي ذكرناه .

فإن قال : فتنى علم بالدليل أن مقدور غيره لا يكون مقدورا له ، أيبكون هذا العلم علما بعدمه ؟

قيل له : إن معلوم العلم لا يتنير ، لكنه يضاف إليه العلم بأنه لا يجوز أن يحدث إلا من قبله ، فتنى علم أنه لم يفعله ، علم أنه لم يحدث من قبله ، وبمجموع ذلك يقتضى العلم بعدمه ، فيكون على هذا الوجه عالما بعدم الفعل وانتفائه .

فصل

فى العلم بأنه لم يفعل المكلف ما وجب عليه ما متعلقه ؟

قد يتنا من قيل ما يدل على أن ذلك لا يعلم إلا بعلوم : منها أن ما لم يفعله من قبيل الواجب . ومنها أنه كان قادرا على فعله . ومنها أنه لا منع ولا إجماع ، وأنه مخلى بينه وبين الفعل ، لأنه متى لم يعلمه قادرا على هذا الوجه ، مع كمال عقله وحصول آلاته ، لم يعلم وجوب الفعل عليه ، فإذا علم كل ذلك من حاله ، فعلمه بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص ، على وجه مخصوص ، مع جواز حدوثه ، ومع ارتفاع الموانع والأعذار . وهذا العلم وإبـ ضامه العلم بعدم الواجب وانتفائه ، فإنه ليس يعلم به ، لما قدمناه من قبل .

يبين هذه الجملة أنا متى علمنا هذه الجملة علمناه غير فاعل للواجب ، ولا تعلمه كذلك إلا عند العلم بهذه الجملة ، وقد بينا أن ما يجرى مجرى الوصف الواحد ، لا يتمتع ألا يعلم إلا بعلوم ، كما نقوله فى وصف المحدث والمعاد إلى ما شاكله ، فإذا ثبت ذلك لم يجب أن يكون هذا العلم مختلف متعلقه إذا قيدته بهذه الشروط ومتعلقه إذا أطلقته ، وإنما يختلف الحال فى أن ذلك فى أحد الوجهين لا يضاف إليه غيره من المعلوم ، وفى الوجه الآخر يضاف إليه علم أو علوم .

فصل

في أن ذم زيد بأنه لم يفعل ما وجب عليه ما متعلقه ؟

اعلم أنه يتعلق كمتعلق العلم الذي قدمناه ، فإذا كان العلم بأنه لم يفعل الواجب هو علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص ، وهو على شروط مخصوصة ، فنتي ذمناه لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، فالذم متعلق بأنه لم يحدث الواجب . وهذا كما نقول بأن ذمه بأنه فعل / القبيح يتعلق كمتعلق العلم بأنه فعل القبيح ، فيكون متعلقا بحدوثه من قبله على الشرائط التي نذكرها في هذا الباب . ولستنا نقول بأن الذم يتعلق بعدم الفعل وانتفائه ، كالأقول مثله ، ولا نقول أيضا في ذم زيد على فعله القبيح إنه متعلق بوجوده وحدوثه ، بل هو متعلق بوجوده من قبله على أوصاف مخصوصة .

فإن قال : فيجب أن يُجروا الذم يُجرى العلم في متعلقه ، وقد يصح أن يعلم زيد عالما ، ولا يصح أن يذم أو يمدح على ذلك .

قيل له : إنا لم نقل إن كل موضع يصح تعلق العلم فيه ، يصح فيه الذم والمدح ، وإنما قلنا : إذا صح الذم بذكر وصف ، فيجب أن يتضمن ما يتضمنه العلم والخبر الصدق ، ولا يتمتع أن يعلم أشياء لا يصح الذم والمدح فيها ، نحو العلم بالقديم تعالى وأوصافه ، وبالأشخاص وغيرها ، فلا يمدح في ذلك أنا قد علم زيد عالما ، ولا يجوز بدلا من ذلك أن نذم أو نمدح بذلك .

فصل

في ذكر حدة الواجب وحقيقته

قد بينا من قبل أنه الفعل الذي يستحق بالآلا يفعل الذم ، على بعض الوجوه .
إما بالآلا يفعله بعينه ، أو لا يفعله ولا يفعل مايقوم مقامه ، وبيننا أنه في بابيه
كالنقيض للقيح ، لأنه الذي يستحق الذم بأن يفعل ، فالواجب يستحق
الذم بالآلا يفعل .

يبين ماقلناه إنه متى علمنا من حال الفعل ماوصفناه ، علمناه واجبا ، ولا نعلمه
واجبا إلا إذا علمنا ذلك ، فيجب أن يكون هذا حدة وحقيقته ، لأننا متى لم نجعله
حده وحقيقته ، لم يكن هناك أمر معقول .

١٠ فإن قيل : هلا قلتم : إن حده أن له ترك قبيح ، على ماقلناه من خالفكم في هذا
الباب ، وعلق الذم بالترك ؟

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد أبطل ذلك بوجوه كثيرة ، ونحن
نذكر فيه جملة .

١٥ قد بينا أن العلم بما يفيد الحد والمحدود واحد ، وإنما يجري أحدهما مجرى التفسير
للآخر ، لأن المعلوم يختلف أو يتغاير ، فإذا صح ذلك ، فيجب لو كان حدة الواجب
ماذكره ، ألا يعلم / الواجب واجبا من لا يعلم المترك ، لا على جملة ولا على تفصيل ،
وقد علمنا أن في الواجبات مايعلم ذلك من حاله باضطرار ، فإن المترك إن كان تاما
على مايقوله القوم في كل من لم يفعل الواجب ، فإنما يعلم باكتساب ، لأنه الفعل
المداني الواجب الواقع في وقته ومحلّه ، على بعض الوجوه ، فكان يجب فيمن لم
بكتسب العلم بإثباته ، ألا يعلم الواجب واجبا ، لا في جملة ولا في تفصيل ، ولو كان
(١٢٠٢١ المص)

كذلك لم يكن العلم بوجود بعض الواجبات من كمال العقل ، ولا يرجع ذلك علينا فيما حددناه به ، لأن العاقل يعلم باضطراب حسن الذم ، وأنه يحسن فيمن لم يفعل الواجب ، كما يعلم ذلك في القبيح ، فصع أن بعض^(١) العلم بوجود بعض الواجبات من كمال العقل .

- وبعد ، فلو كان حد الواجب ماقلوه ، امكن من لا يجوز عليه الترك ، لا يعلم وجوب الفعل عليه ، كالقديم تعالى ، وقد صح بالدليل وجوب إثابة المطيع عليه ، مع استحالة الترك في أفعاله ، وحد الصفة لا يجوز أن يقع فيه تخصيص ، وذلك يبطل ما ذكره ، وليس لهم أن يدفعوا وجوب الفعل على القديم تعالى ، لأننا قد دللنا من قبل ، على أنه سبحانه بالتكليف قد التزم ما يحتاج المكلف إليه ، ويلزمه أن يلطف له وينبئه إذا أطاع فيما كاف ، ويقتا بطلان القول بأن هذه الصفة لا تجرى عليه تعالى ، ويقتا الفصل بين هذه الصفة وبين قولنا في الواجب إنه فرض ، وإنه إنما لا تجرى على القديم ، لأنه وجب بتقدير مقدور ، فليس كذلك حاله تعالى فيما يجب عليه . فإذا صح وصفه تعالى بأن الواجب يجب عليه ، والترك يستحيل عليه ، فقد ثبت ما قدمناه .

- وحكي شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن بعض المخالفين ، أن هذا الإلزام دعاه إلى غير الحد في الواجب ، وقال إنه إذا^(٢) لم يفعله ، فلا بد من إثابته فاعلا لقبيح ، في حاله أو قبله ، وزعم أنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان يستحق الذم بالتكليف ، لأنه كان يكون قبيحا . وزعم أنه لا فرق بين أن يكون ذلك تركا أو غير ترك ، لأن الفرض أن يثبت فعلا يجوز تعلق الذم به ،

(١) ن الأصل : (بعد) بالدال ، وهو خطأ كما يظهر من السياق .

(٢) ن الأصل : (ما إذا) ، وإحدى الكلمتين زائدة . التمام المعنى بإحدىهما .

وكذلك قال فيه تعالى : لو لم بلطف لم ^(١) يمكن .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في التمدادات : أن اللطف والإبانة لا يصح كونهما جهة لحسن التكليف ، ومالا يكون جهة لحسنه قد يقع التكليف ^(٢) على شروط حسنة ، وإن لم يحصل ذلك تبين ما قاله : إن من حق ماهر جهة للأفعل أن يكون مقارنا أو في حكم المقارن ، واللطف والثواب من حقها أن يتأخرا ، فإذا صح ذلك ، لم ينعقد ما التزمه في حد الواجب ، لأننا نقول له : خبرنا عن التكليف إذا وقع حسنا ، أليس الثواب بعده واجبا إذا أدى ما كلف ، فلا بد من نعم ، فيقال له فلو لم يفعله أكان يستحق الذم ، وكان يكون غير فاعل الواجب ؟ فلا بد من نعم ، لأنه إن لم يفل بذلك وقد جعل الواجب في حكم الفضل ، وفي ذلك إيجاب قبيح التكليف ، لأنه إنما يحسن لكونه تمويضا لثواب واجب ، لا يحسن الابتداء به ، على ما قدمناه من قبل ، وهذا يوجب أنه يستحق الذم بآلا يفعله ، من غير أن يتوجه الذم إلى فعل قبيح .

فإن قال : لو لم يفعل تعالى الثواب ، لعاد التكليف الذي وقع حسنا قبيحا .

قيل له : هذا يوجب انقلاب الأمر الواقع ، وقد ينشأ من قبل أنه لا يجوز تعليق انقلاب الجنس وما يجري مجراه بالأمر المقدر ، الذي يصح فيه التقدير .

فإن قال : لست أسلم جواز التقدير في الثواب .

قيل : إن من حق القدور ألا يمتنع أن يقدر فيه ، إذا علم أنه يقع إلا يقع ،

(١) في الأصل : (ولم يمكن) . وأطعن الواو زائدة من الناسج .

(٢) كذا في الأصل . وإياه سقط منه الحار والمجور ، أي التكليف به .

كما يصح في الأمر الذي يعلم أنه لا يقع تقدير الوقوع ، فإذا جاز عندنا وعندهم أن يقال : لو فعل تعالى القبيح كيف كان يسكون ؟ ولا يستحيل ذلك ، وإن علم أنه لا يفعله ، فما الذي ينكر فيما يعلم أنه يفعله من الثواب أن يقدر ، فيقال : لو لم يفعله كيف كان يسكون الخال ؟ وفي ذلك إبطال ما سأل عنه ، وما عليه الأمة من إطلاقها القول في أوصافه تعالى أنه عالم بما يكون لو لم يكن كيف كان يكون ، واعتقادها أن ذلك من كمال الشئ عليه ، يبطل هذا السؤال .

فإن قال : إن التكليف إنما يحسن بأن يسكون المكلف علما بأنه ينبغي المكلف إذا أطاعه ، فإذا قاسم : لو لم يفعل الثواب كيف كان يسكون حاله ؟ فقد حكمت بانقلاب العلم ، فذلك منعت من هذا السؤال .

١٠ قيل له : إنه تعالى وإن علم عند التكليف ما وصفته ، فقد يجوز أن يقدر فيما أعلم أنه يفعله ، لو لم يفعله كيف كان يسكون حاله في الذم ، ويصح الجواب عنه ، وإنما لا يصح جواب المسألة إذا كانت واقعة عن علمه ، بأن يقال : لو لم يفعل الثواب الذي علم أنه يفعله ، كيف كان يسكون حاله في علمه ؟ فيمتنع من الجواب ، ويبين أنه يقتضي انقلاب العلم ، فأما إذا كانت المسألة واقعة عن الذم ، فلا وجه يحيلها ، وهذا كما يقوله لمن سأل فقال : لو فعل تعالى القبيح كيف كان يسكون حاله في الذم ؟ فيصح الجواب وإن لم يصح أن يحاب عنه إذا قيل : كيف كان يسكون حاله في كونه علما غيبيا ؟ وهذا يبين صحة ما أئزمناهم في بطلان ما أوردوه من الحد ، لأنه إذا لم يمكن القضاء بقبح التكليف لو لم يفعل الثواب ، فقد بطل الحد الذي أوردوه .

وبعد ، فإن قولهم لو لم يفعل الثواب لكان يستحق الذم على التكليف ، متى يوصل علم استحالة ؛ لأن التكليف متقدم ، ولا يجوز فيما قد وقع ، ولا ذم

يستحق عليه أن يصير فيما بعد يستحق الذم عليه ، لأن ذلك يوجب انقلاب حال الفعل وحال الذم جميعا . على أن هذا الجواب لو صح ، لكانت المسألة قائمة ، وذلك أن أحدنا لو استأجر / غيره على وجه يقبح ، ثم لم يعطه الأجرة ، لكان يستحق قسطا من الذم ، على ألا يعطيه الأجرة ، سوى القسط الذي يستحقه على الاستئجار القبيح ، فيجب على قولهم أن يقولوا في التكليف إذا وقع قبيحا ، أن يستحق به من الذم قدرا ، ويستحق بالألا يفعل الثواب قدرا سواه ، لأن من حق الواجب إذا لم يفعل ، أن يستحق به الذم ، كما أن من حق القبيح أن يستحق به الذم ، فإذا كان أحدهما منفصلا من الآخر ، فيجب ألا يتعلق ذم أحدهما بذم الآخر . ويفارق ذلك الترك على قولهم ، لأنه لا ينفصل من الواجب ، من حيث لا يجوز أن ينتهي الواجب إلا بوقوعه ، ولا وقوعه ^(١) إلا بانتفاء الواجب ، وذلك لا يتأتى في التكليف والثواب .

فإن قالوا : إنه تعالى لا يستحق قدرا آخر من الذم لو لم يفعل الثواب ، لأنه بالألا يفعله ، لا يجب إثبات فعل قبيح ، وإذا لم يؤد أحدنا أجرة الأجير يستحق قدر الآخر ، لأنه بالألا بفعل ذلك ، لا بد من أن يفعل تركا له أو لسببه .

قيل له : فيجب على هذا الموضوع أن يكون الثواب كالتفضل ، لأنه بعد هذا التكليف لو لم يتفضل على الثواب ، لكان حاله كحال إذا لم يفعل الثواب ، فمن أين أنه واجب ؟

فإن قال : لأنه في الثواب خاصة إذا لم يفعله ، فلا بد من كون التكليف قبيحا .

(١) هكذا في الأصل . وأصل أصل الدارث : • ولا يكون وقوعه . . . الخ .

قيل له : قد بينا سقوط ذلك ، ويجب أو صح أن يكون التفضل الموعود به بمنزلة ، لأنه متى لم يفعل يكون الوعد قبيحا كذبا ، فإن وجب لما ذكرتم أن يكون الثواب واجبا ، فواجب في التفضل الموعود به أن يكون واجبا .
فإن قالوا : كذلك نقول .

- قيل له فيجب إذا وعد بأن يتفضل ، ألا يصح أن يفي بما وعد ، لأن الوعد قد اقتضى وجوبه ، وإنما وعد بالتفضل لا بالواجب ، وفساد ذلك يبين بطلان ما ذكروه .

وبعد ، فإذا صح أن الوعد خير بالفعل ، وقد علمنا أن الخير إذا كان صدقا ، يتعلق بالشئ على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالخبر ، فكيف يمكن أن يقال : إنه صار واجبا ، لأنه خير بأنه سيفعله ، وقد علمنا أنه قد يصح من الخير أن يخبر بأن يفعل للباح والقيح ، كما يصح منه ذلك في التفضل والواجب .
وطريقة الخبر في الجميع لا تختلف ، فلو كان في بعضه يقتضى وجوب الموعود به ، لوجب مثله في سائر ، فإذا صح ذلك ، بطل القول بأن الثواب يدخل في الوجوب ، من حيث لو لم يفعل لصح التكليف ، لأن ذلك قائم في التفضل الموعود به ، وذلك يبين من قولهم إنه لا يصح أن يمتقدوا مع هذا المذهب وجوب الثواب ، إلا أن يرجعوا إلى قولنا : إنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذم من حيث لم يفعله ، لا لأجل السابق .

وبعد ، فقد ثبت بالعمل ، أن من لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم في الحال التي لزمه الواجب فلم يفعله ، كما ثبت أنه يستحق الذم في الأصل ، فلا فرق بين من قال : لو لم يفعل تعالى الثواب ، لكان يستحق الذم على أمر متقدم فيها ٢٠ تقدم من الأوقات ، وبين من قال إنه لا يستحق الذم أصلا .

وبعد ، فعلى هذا القول يجب أن يكون تعالى لو لم يفعل الثواب أن يكون ذلك في حكم الدلالة على أنه قد استحق على التكليف المتقدم ذمًا ، ولا يجب في الدلالة أن يكون لها مدخل في الذم ، أما ترك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لو خبر بأن زيدا يستحق الذم على ما تقدم من فعله ، لكشف لنا ذلك عن حاله ، ولا يكون الذم متعلقًا بالدلالة ، وهذا يحقق ما أزمناهم ، من أنه لا يصح لهم أن يفرقوا بين الثواب والمنفصل ، على هذا القول ، أنه يقال لهم : خبرونا على الوجه الذى قبح عليه التكليف لو لم يفعل تعالى الثواب ، أيصح لتعلقه بالثواب أو لوجه يختصه ، كما يصح رد الوديعة وقضاء الدين ؟

فإن قالوا : يصح لأمر يرجع إلى الثواب .

١٠ قيل له : إنما يصح الفعل المتعلق بالواجب ، متى كان منافيا له أو مانعا من وجوده ، على بعض الوجوه ، وقد علمنا أنه لا حظ للتكليف في ذلك ، فلا يصح أن يقال إنه يقبح لهذا الوجه . وكيف يصح ذلك وحال وجوب الثواب يتأخر عن حال التكليف ، ومع قبح التكليف أو وقع قبيحا يصح أن يحصل الثواب ، ومع حصول الثواب يصح التكليف أن يكون قد وقع قبيحا ، فلو جاز فيما هذا حاله أن يقال إنه يقبح ، لتعلقه بالواجب ، لجاز أن يقال في ظم زيد إنه يقبح في هذا اليوم ، لأننا لا نرد الوديعة في غد ، فإذا بطل هذا الوجه ، لم يبق إلا أنه لو قبح مع تقدير ألا يفعل الثواب ، لكان إنما يقبح لصفة تحضه ، وقد علمنا أن كل قبيح يقبح على هذا الوجه ، لا يجوز أن يكون له تعلق بالواجب ، ولا الذم الذى يستحق به تعالى بما^(١) يستحق من الذم على أن يفعل الواجب ،

فكيف يصح أن يجعلوا الدم الذي كان مستحقه تعالى لو لم يفعل الثواب ، هو المستحق بالتكليف التبيح ، فالحال ما قدمناه .

فإن قال : أليس قد قال أبو هاشم رحمه الله في " الأبواب الصغير " (١) :
إن أحدنا إذا وجب عليه الكلام فلم يفعله ، يستحق قدرا من الدم ، لأنه لم يفعله ، وقدرا آخر ، لأنه لم يفعل سببه ، ولو وجب عليه تعالى الكلام ، لكان إذا لم يفعل يستحق قدرا واحدا من الدم ، ففصل بين الغائب والشاهد . فملا جوزتم أن يفصل بينهما في المسألة التي ذكرتموها ، من حيث كان أحدنا بالآ لا يدفع الأجرة يكون فاعلا للترك ، وليس كذلك حاله تعالى ؟

قيل له : إنه رحمه الله رأى أن أحدنا لا يقدر على فعل الكلام إلا بسبب ، فوجوبه يضمن وجوب السبب ، فصار الواجب عليه كلا الأمرين ، فالقديم تعالى يصح أن يفعله لا بسبب ، فالواجب عليه واجب واحد ، فذلك فصل بينه تعالى وبين أحدنا ، وأليس كذلك ما ألزمناهم ، لأن التكليف لو قبح بالآ لا يفعل الثواب ، لكانوا قد أثبتوا من جهته فعلا قبيحا ، وأثبتوا واجبا لا تعاق له به ، فيجب متى لم يفعله أن يستحق قدرا آخر من الدم على ما ذكرناه في وجوب توفير الأجرة ، بمد / عقد الإجارة على وجه يقبح .

فإن قالوا : إنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان فاعلا في جسم الثواب ما يجرى مجرى المضاد له ، فيستحق الدم عليه .

قيل له : القول أنه لا يصح ألا يفعل الثواب إلا بأن يفعله ذلك المعنى . حتى يجرى مجرى ترك الفعل ، أو يقول : قد يصح ألا يفعله ولا يفعل ذلك المعنى .
فإن قال بالوجه الأول لم يصح ، لأنه يؤدي إلى ألا يحلوا القدره تعالى من العمل

وضده ، وقد علمنا أنه يصح منه في الثواب ، أن ينييه ، وبعبته على الأحوال التي هو عليها لو أثابه ، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا صحة الوجه الثاني ، ومتى صح بطل تعلقه به ، لأنه لا يجوز أن يستحق الذم إذا لم يفعل الواجب ، بفعل لا يضاف وجوده وجود الواجب ، ويمنع من وقوعه ، بأن يكون تركا له ، أو اسببه .

وبعد ، فإننا نقدر في المسألة ما يمنع من هذه الشبهة ، بأن نقول : لو لم يُمد تعالى السكف بعد الإفناء ولم ينيه ، لكان يستحق الذم ، وعلى ماذا يستحق ؟ فلا يمكنه أن يبين الثواب ضداً لفعله ، في حال ما قدرنا أنه لا يفعل الثواب ، لأن الممدوم ليس يحل للفعل ، فيجوز أن يقال ذلك فيه . وإنما تقصينا هذه الطريقة ، لأنها كما تدل على إبطال حدّهم ، فإنها تدل على ما نقوله في استحقاق الذم ، لأنه إذا صح فيما يجب عليه لو لم يفعله أنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعله ، لا على غير ذلك ، صار هذا الوجه جهة في استحقاق الذم ، وما يكون جهة للذم في قادر ، يجب كونه جهة للذم في كل قادر ، على ما نقوله في فصل التبيين ، وإلازم على قوله ^(١) ما نقوله المجبرة ، من أن الظلم يستحق به العبد الذم ، دون التقديم تعالى ، وإن كان فاعلا له ، تعالى الله عن ذلك .

وبعد ، فإن الدليل الأول الذي أبطلنا به حد المتقدمين في الواجب ، يبطل هذا القول ، بأن يقال : لو كان حد الواجب ما إذا لم يفعله ، فلا بد من فعل في الحال / أو قبله قبيح ، لوجب ألا يفعله واجبا إلا من يعلم ذلك من حاله ، والعلم بذلك أبعد من العلم بالترك ، لأن الترك قد يغير حال من وجب عليه ، وليس كذلك الفعل المتقدم .

(١) في الأصل : (على يده) وإسقاطه الثالثة غريبة من النسخ . ولعل الصواب : بأنبيته .

وبعد ، فقد دلت الدلالة عندنا على أن القادر منا قد يخلو من الأخذ والترك ، مع سلامة الأحوال ، وذلك يبطل ما حدّوا به الواجب ، لأنه يجب على قولهم أن يختلف حال من وجب عليه في الذم ، فمرة ^(١) يستحقه إذا ^(٢) هو عدل عن الواجب إلى الترك ، ومرة لا يستحقه إذا لم يفعل الواجب ولا الترك ، أو يستحق الذم في الحالتين ، وذلك بصح ما نذهب إليه ، على أن أحدهما قد صح أنه قادر على جهل لا غاية له ، لأنه لا ينتهي فيه إلى حد إلا ويقدر على أن يفعل أكثر منه ، على ما ذكرناه في باب القدر أنها تتعلق من المختلف عما لا نهاية له . فيجب على قولهم إذا كان حد الواجب ما له ترك قبيح ، أن يلزم من هذا حاله أن يفعل العلم بجميع ما يقبح منه أن يجمله ، وفي ذلك إيجاب ما لا نهاية له من العلوم ، بل فيه إيجاب ما يقبح منه ، لأن الأمور التي يصح أن يجملها ، فيها ما لا دليل عايه . فلا يمكنه أن يعلمه بالنظر والاستدلال .

فصل

في أنه قد يعلم الواجب واجبا ، وإن لم يعلم أن له تركا قبيحا

فإن قال : إنما نقول : إن حد الواجب ما له ترك قبيح ، إذا كان الترك إنما يقبح لمسكان وجوبه ، وذلك لا يتأتى في الجهل والعلم .

فيل له : إن الذي أطلقتموه لا يفهم منه ما ذكرتم الآن ، وإنما يفيد أن الواجب ما تركه قبيح ، ولا يفيد الوجه الذي له قبح . وهذا بين صحة ما ألتزمناكم . فإن عدتم عن ذلك الحد المطابق ، إلى هذا الحد المقيد ، كلناكم بما تقدم .

(١) في الأصل : ومرة .

(٢) في الأصل : إذا .

وبعد ، فإن قبح الجهل اسكونه جهلا ، لا يمنع من قبحه إذا كان منافيا للعالم ، من حيث كان منافيا له ، فالكلام قائم عليكم .

وبعد ، فلو كان الواجب يجب لأن له تركا قبيحا ، وقد علمنا أن ترك القبيح بقبوح لأنه ترك الواجب / لوجب من ذلك تعالى وجوب الواجب بقبح تركه ، ويتعلق قبح تركه بوجوب المتروك ، وهذا يوجب كون كل واحد منهما علة في الآخر ، وذلك محال .

فإن قال : إنا نعلم القبيح قبل أن نعلم وجوب الواجب ، فلا يصح أن يحمل علة قبحه وجوب المتروك ؟

قيل له : فما الذي يمنع من أن يعلم وجوب الواجب أولا ، ثم يعلم قبح تركه ؟ وهذا يبين فساد حدهم ، لأنه يؤذن بأن الواجب قد يعلم واجبا ، وإن لم يعلم الترك للقبيح . ثم بعد العلم بوجوبه يحكم بقبح تركه ، فكذا لا يصح أن يتخذ القبيح بأن له تركا واجبا لهذه العلة ، فكذلك القول في الواجب .

وبعد ، فقد ثبت أن في الواجبات مالا يفعله من وجب عليه في حال مخصوصة ، ولا يقبح منه الترك ، ألا يمكنه أن ينفك من تركها ، وذلك نحو رد الوديعة ، إذا وجب وبينه وبينها مسافة ، فتيأت عليه الأوقات التي كان يمكنه فيها الرد ، فلم يفارق مكانه ، فقد علمنا أنه يستحق الذم في هذه الحال ، بأن لم يرد ، وما فيه من ترك رد الوديعة ، لا يمكنه أن ينفك منها في حال استحقاق الذم ، ولا يجوز أن يقبح منه مالا يمكنه الانفكاك منه ، وهذا يوجب أن الذم يتوجه عليه من حيث لم يفعل الواجب ، ولهذا الوجه أو أكل من وجب عليه الصوم في صدر النهار ، لما وجب أن يستحق الذم على إفساكه ، لأن لا يمكنه الانفكاك منه ، وكذلك القول في الواجبات المحتاجة إلى مقدمات .

وبعد ، فإن في صفات الواجب ما إذا علم علم وجوبه لأجله ، فما الذي يمنع أن يعلم العاقل الواجب إذا علمه على تلك الصفة ، وإن لم يعلم قبح تركه ، وكيف يجوز أن يلقى العلم بوجوبه ، بالعلم بصفة لغيره وضده ، ولا يلقى ذلك بصفة له ، مع أن هذه الصفة هي المؤثرة في وجوبه / دون صفة غيره ؟

- يُبين ذلك أنه لما صح أن يعلم قبح القبيح لصفة تخصه ، لم يجوز أن يلقى العلم بقبحه بصفة لغيره ، بل يجب أن يلقى العلم بهذه الصفة المؤثرة في قبحه ، فكما لا يجوز أن يُحَدَّ القبيح بأن له ترك واجب ينصرف عنه إليه ، فكذلك القول في الواجب أنه لا يجوز أن يُحَدَّ بأن له تركا قبيحا ينافي وجوده وجوده . وكيف يصح لم هذا الحدّ وقد ثبت من اعتبار جماعتنا ، أنا ننفي هذا الترك ، ونقول لا يجب وجوده إذا لم يفعل القادر ما وجب عليه ، ونعلم مع ذلك وجوب الواجبات علينا وعلى غيرنا ، وكل حدّ للواجب يعلم فسادَه بالرجوع إلى أنفسنا ، وجب بطلانه ؟

فإن قالوا : إنكم تثبتون الترك ، وإمّا لا تثبتون وجوب حصوله إذا لم يقع الواجب ، فلذلك [يجب] ^(١) أن تعلموا الواجب واجبا عليكم وعلى غيركم .

- ١٥ قيل له : إنكم إن أردتم بحد الواجب ، أن له تركا قبيحا يجوز أن يقع وألا يقع ، فالواجب على هذه القضية ألا يقطعوا فيمن لم يفعل الواجب ، أنه يستحق الذم في كل حال ، بل يجب أن يجوزوه مستحفا له في حال دون حال ، ومتى شككتم في حاله أوقع منه الترك أم لم يقع ، أن تقفوا في حسن ذمه ، فذلك ^(٢) يوجب قلب العقول ، وفي ذلك بيان أنكم أردتم بالحدّ أن له تركا قبيحا ، يجب

(١) [يجب] : ساقطة من الأصل .

(٢) في الأصل : مثلك .

أن يحصل ، متى لم يقع الواجب ، وينتفى^(١) ذلك الواجب به . وفي هذا صحة ما أئزناكم ، لأن هذه الطائفة إذا لم تعتقد ما هذا حاله ، فقد كان يجب ألا يعلم الواجب واجبا البتة .

وبعد ، فإنه يجب فيمن لم يستدل من العامة على إثبات الترك ، وأنه ينافي الواجب ، وأنه قبيح ، ألا يعلم وجوب الواجب ، وهذه الأمور تعلم بالاستدلال إن علمت ، فقد يذهب عنه المستدل ، فكان يجب ممن هذا حاله ألا يعلم وجوب الواجب . على أن إطلاق هذا الحد يوجب عليهم ألا يجب التولدات علينا ، لأنها لا ترك لها في الحقيقة ، إلا أن يزيدوا في الحد ، فيقولوا : حد الواجب : ما لو ترك أو لسببه ترك قبيح ، أو يقع بدلا منه فعل قبيح في حاله ، أو يقتضي وقوع فعل قبيح قبله ، فيكونوا^(٢) قد تحرّزوا بنهاية ما يمكن ، لكن الوجوه التي قدمناها في إفساد هذا الحد تبطل ذلك ، وإنما ينفع هذا التحرز في بعض الوجوه ، على ما قدمنا القول فيه .

فصل

في بيان حقيقة الترك وما يتصل بذلك

الذي ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله : أنه يجب أن يكون جامعا لشروط أربعة :

أن يكون القادر على الترك والمترك واحدا . والوقت الذي يصح وجودها فيه واحدا . وأن يكون بينهما تضاد . وأن يحلا في محل القدرة عليهما ، فلا يحصل فيهما التعدي من محل القدرة إلى غير محلها ، ولا في أحدهما . ولا يكون هذا

(١) ينتفى : كذا وردت الكلمة في الأصل ، بدون نقط إلا على الفاء . ويمكن أن تقرأ : وينتفى ، بالعين . (٢) مطلوب بالنصب على قوله : (أن يزيدوا) قبله .

حالهما إلا وهما مبكشان ،^(١) غير متولدين .

وبين [أن]^(٢) التولدات لا تزك^(٣) ها ، لأنها إما ألا يكون لها ضد ، فبالأ يكون لها ترك أولى ، وذلك كالتأليف والاعتماد والألم ، وإما أن يتأخر حالها عن حال السبب ، فإيضاد السبب لا يضادها ، ولو ضادها كان لا يكون تركا لها ، لتضار الوقت .

وبين أن الترك على الله تعالى لا يجوز ؛ لاستحالة كونه قادرا بقدرته حالة في محل ولغير ذلك . ولم يذكر رحمه الله أن كون المحل واحدا هو شرط في الترك والترك ، من قوله : إن هذه الشروط معتبرة في الترك والترك من أفعال الجوارح دون أفعال القلوب ، بل / أطلقه إطلاقا ، والغالب على طريقة الاصطلاح ، لا على طريقة اللغة ، وإن كان ربما ذكر في جملة كلامه ما يدل على أن جملة مأخوذة من اللغة ، لأنه يبين أن عندهم أن الترك والترك لا يختصان ، فوجب المضادة ، وعندهم أن زيدا لا يكون تاركا لفعل عمرو ، فوجب كون المقادر واحدا ، ولا يجوز أن يكون في يومه تاركا لما يفعله في غده ، فوجب كون الوقت واحدا ، وعندهم أنه لا يترك بتحريك يده سكون رجله ، فوجب كون المحل واحدا ، لكنهم وإن اعتبروا هذه الجملة ، فإنما لم يفتهموا في معرفة ما ذكرناه من الشروط ، إلى حيث انتهينا ، لم يتأخض لهم ما ذكرناه من تفصيل الشرائط ، ومتى لم يتأخض لنا ذلك وعرفناه ، فالواجب أن يجعل المنقول عنهم من هذا القول ، مقيدا لما اعتقدناه ، كما أنهم وصفوا من وقع الضرب بحسب قصده وإرادته خرابا ، وجعلناه حقيقة

(١) في الأصل : مبكشان ، بدون نقط على المرووف .

(٢) سقطت [أن] من الأصل .

(٣) لا تزك : جمع ترك ، وهو مصدر ترك ، فكأن ينبغي ألا يجمع ، لأن المصدر من الأجانب التي تدل على القليل والكثير ، إلا إذا تعددت أنواعه كالعلوم والآداب .

في فاعل الضرب من حيث وضموه للجملة التي تأملها يقتضى كونه فاعلا ، فإذا تأملناها وعرفنا التفصيل ، جعلنا الاسم مقيدا .

وكان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يزعم أن لفظة الترك في اللغة لا تقيد ما ذكرناه في الاصطلاح ، وإنما يستعملونها فيمن لا يفعل ما يجوز أن يفعله ، فيقولون فيمن هذا حاله : إنه تارك لما لم يفعل . وعلى هذا الوجه قال تعالى :

« وتركهم في ظلمات لا يُبْصرون » لما لم يفعل فيهم الاستفساد . وعلى هذا الوجه يستعملون هذه اللفظة عموما ، في كل ما هذا حاله ، اختص بتلك الشرائط أم لم يختم ، ولا يعتبرون فيما يقولون لزيد : إنه ترك ^(١) فعله لضده ، أو ألا يكون فاعلا لذلك . ولذلك لا يقولون فيه : إنه ترك ما لا يجوز أن يفعله البتة . فذكر

أن استعمال الترك والتروك في الوجه الذى بيناه اصطلاح من المتكلمين لا محالة ، وليس باصطلاح من جميعهم ، لسكنه اصطلاح أصحابنا البصريين ، لأنهم يتنوا الكلام في ذلك ، وذكروا شرائطه ، ولا يمتنع في اللفظة أن يختلف فيها اصطلاح المتكلمين ، فيكون كل فريق منهم يستعملها على وجه ، لأغراض لهم ومذاهب .

فأما شيخنا أبو علي رحمه الله ، فإنه زاد فيه شرطا آخر ، فقال : ويجب فيهما ألا يخرج القادر المُخَلَّى من أحدهما إلا بفعل الآخر . ولهذا لما جاز عنده الخروج من الضدين المتولدين ، لم يعبر بهذه العبارة عنهما .

ولم يجعل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك شرطا ، لأن من مذهبه جواز خروج القادر المُخَلَّى من الأخذ والترك . وقد كان يجوز مع هذا المذهب أن يحمل ذلك شرطا ، ويحمل بدل الوجوب ^(٢) الذى ذكره أبو علي رحمه الله الجواز ، لأن

(١) في الأصل : تركه .

(٢) في الأصل : الوجود ، بالذال . تحريف .

الذى وجب عنده ، وهو صحيح عند أبي هاشم رحمه الله ، لكنه استغنى بالشروط المتقدمة عن ذكر ذلك ، فلم يكن له معنى ، لأنه إنما يجب ذكر الشرط في العبارة ، متى كان حذفه يؤثر في تحديده ، وذكر فائدته ، فأما إذا كان وجوده وحذفه بمنزلة واحدة ، فذكره عبث .

- وقد مر في كلام الشيخين رحمهما الله ، أن الإرادة تكون تركا للكرهية ،
وكذلك العلم والجهل . وقد ثبت أن التضاد فيهما يثبت تغاير محلهما ، وكان محلهما واحدا ، لأنهما يتضادان على الجملة الحية^(١) دون المحل ، فإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يجعل كون المحل واحدا من شرائطه ، لأنه يقتضى ألا يعلم في الإرادة والكرهية ، أن إحداها تكون تركا للأخرى ، لتجوزنا في كل ما يوجد من ذلك أن محلهما يتغاير ، وهذا بعينه يمنع من أن بشرط في الترك والتروك كون القدرة واحدة ، لأن المحل متى تغاير في الإرادة والكرهية ، فلا بد من تغاير القدرة ، وهذه الجملة شرطنا نحن شرطا لا يلزم عليه ذلك ، وبدخل فيه أفعال القلوب كدخول أفعال الجوارح ، فقلنا بعد ذكر التضاد ، وكون القادر واحدا ، وكون الوقت واحدا ، وأن يصح وجود كل واحد منهما ابتداء في محل القدرة عليه ، لأنه متى ذكر هذا الشرط عم الجميع ، ودخل تحته ما يتغاير محله وقدرته ، كدخول ما يحله واحد ، والقدرة عليه واحدة . وما تبيننا عليه بذكر الابتداء ، من أنه يجب أن يكون مباشرا ، أوضح مما حكيناه . فيجب أن يكون أولى ، لأن المحل قد يكون واحدا ، والوجود فيه لا يمتدى ، ومع ذلك فلا يكون أحد الضدين الموجودين فيه تركا للآخر ، كالم لتولد ، والجهل المضاد له ، والفرض بتحديد اللفظ تفسيره ، وتحصل فائدته للسامع على أقوى الوجوه في زوال اللبس .

(١) كذا في الأصل بدون نقط ، ولعل صوابها : بالجملة .

والشبهة فيه ، وكل ما كان أدخل في الإيضاح ، فبأن يُحدَّ به أولى . وقد بينا من قبل أن الألفاظ الاصطلاحية كالألفاظ اللغوية في المضايقة ^(١) فيها لا تنفيذ كبير فائدة ، فكلا لا يجوز أن تقع المناظرة بين الفارسي والعربي في لفظيهما ، فكذلك القول في الاصطلاحين الواقعيين من فريقين ، وإنما نذكر في بعض المواضع القول في ذلك ، لأن من حق الاصطلاح الواقع منا أن يكون باللغة العربية ، وإنما ننقل لفظه من لفظهم إلى الموضع الذي يُصطاح عليه ، والأقرب أن يسكون بينه وبين المنقول عنه شبه ، فنذكر أن طريقة الشبه الذي تعاطيناها أولى ، وكذلك نعمل في الأسماء الشرعية ، إذا بينا وجه شبهها باللغة ، فإذا صحت هذه الجملة ، وكان أفضله ^(٢) الترك والمترك اصطلاحا منسبا فيما ذكرناه ، فالواجب ألا يقع فيه مُشاحة ^(٣) ، ويجب إذا خالفنا فيه مخالف ، أن يعدل إلى المعنى الذي يريده فيتكلم عليه ، وإن خالف في الاصطلاح ، ألا أن يخطئنا في الاصطلاح ، فبين صحة في الوجه الذي ذكرناه ، أو نبين وجه ترجيعه على ماخالفه في الموضع الذي اصطاحنا عليه .

واعلم أن الذي دعا إلى هذا الاصطلاح وهذا الكلام مذهبان ، أحدهما اختلاف المتكلمين في أن القادر المحلّي متى لم يفعل تحريك جسمه ، هل يجب أن يكون فاعلا لنسكيته ^(٤) ؟ فمنهم من قال : ذلك واجب ، ومنهم من قال :

- (١) خلت هذه الكلمة من القط في الأصل ، إلا نطقى القاف : ونص أن الكلمة معرفة من المضايقة ، أو عن المناظرة
- (٢) حقه أن يقول : أفضله ترك والمترك ، ولكن الكاتب يخطئ كثيرا في السور المشهور من قواعد النحو
- (٣) المشاحة : الحذف من المصديق ، مع حركته كل شيئا على ما استعملت به من اصطلاح أوجهه أو نحوها ، وعدم التمسك بما يقوله الآخر
- (٤) في الأصل : النسكيته ، ولم يتقدم مرجع مؤنث لهذا التفسير .

هو غير واجب ، وكلا الفريقين قال فيما ليس هذا حاله من تحريك الحجر ونسكيتنه : إنه قد يجوز ألا يعلمهما جميعا مع التخلية ، فما فارق ذلك المذهب هذا المذهب ، احتيج إلى عبارة تختص ذلك المذهب ليبين بها^(١) من هذا المذهب ، فمعبروا عن الضدين الأولين ، بأن أحدهما ترك للآخر ، ولم يعبروا بذلك عن الثاني ، وبينوا الشروط التي إذا اختص الضدان بها ، يجب ألا يخلو القادر الخلق من فعل أحدهما .

والمذهب الثاني : أن في المتكلمين من قال : إن من لم يفعل القيام وهو واجب عليه ، فلا بد من قعود يستحق الذم به ، وعصرف الذم الذي يعنه العقلاء من حال من وجب عليه الشيء فلم يفعله ، إلى ضده قد فعله في جسمه . وفيهم من قال : إن الذم لا يجب أن ينصرف إلى ذلك ، فمعبّر عن ذلك الفعل بأنه ترك الواجب ليفرق بينه وبين ما عداه من الأفعال التي لا يتوجه الذم إليه ، إذا هو لم يفعل ما وجب عليه ، فيجب أن يقع التقصى في بيان الصحيح في هذين المذهبين ، وقد يمكن ذلك وإن لم نشاغل بتحديد الترك والمترك . وذلك يبين أن الكلام في ذلك يتناول العبارات ، وقد يجوز أن يقع الخلاف في مذهب ثالث ، فيقول القائل : إن العلم بأنه لم يفعل الواجب ، هو علم بترك قد فعله ، أو يجب أن يقارنه العلم بترك قد فعله ، فيجب أن يبين فساد ما يقوله من جهة المعنى ، لأن ذلك كلام في كيفية تعلق العلم بالمعلوم ، أو تماق بعضه ببعض . وقد يجوز أن يقع الخلاف في مذهب رابع ، وإن كان أبعد مما ذكرناه : بأن يقول قائل : محال في الضدان أن يوجد إلا بدلا من ضده ، فأنما أن يوجد عقيب أو بعده زمان ، فإنه محال ، كما يقوله بعض المتكلمين ، ممن يقول بأن الأعراض لا تبقى ،

فيكون / الكلام من جهة المسمى ، فكأنه يقول : لا فائدة في قولكم إن الترك والمتروك مع تضادهما ، يجب كون وقتهما واحدا ، لأن التضاد لا يصح إلا وهذا حاله ، فيجب أن نستغنى عن ذكر الشرط الثاني . وقد يجوز منك ذلك إذا خالف المخالف في أفعال القلب ، وقال في الضدين منهما ^(١) : يستحيل أن يوجد إلا في الحل الواحد ، فيقدح فيما يُحتَرَز به من هذه المسألة . أو يقول قائل : لا أثبت التولد ، فلا وجه لذكر الابتداء في الترك والمتروك . لكن هذه المسائل هي مما يتقدم الكلام فيها على الكلام في هذه المسألة ، لأن المخالف فيها كالمخالف في تثبيت الأعراض أصلا ، فكأنه لا يعتمد به في هذا الباب ، لأن الاصطلاح في الترك والمتروك ، إنما يقع بعد إثبات الأعراض ، فكذلك إنما دعا إلى استعمالها بعد ثبات هذه الأصول ، ومعرفة الفرق بين التولد والمباشر ، والضد والمخالف ، وما يتناول الوقت الواحد والحل الواحد ، وما يخالفه ، فلا وجه للخلاف في هذه المسائل عند ذكر هذه المسألة وبيان شروطها .

فإن قيل : ولماذا شرطتم أن يكونا ضدّين ؟ وهلا جعلتم الشرط في ذلك ألا يصح اجتماعهما في الوجود ، وإن لم يكن بينهما تضاد على الحقيقة ، ويكون هذا الشرط أعم ، والفائدة فيه أكبر ؟

قيل له : قد بينا أن الذي دعا إلى هذا الاصطلاح ، يقتضى ذكر التضاد دون ما سألت عنه ، لأن كلا الفريقين قد قال فيما يخالف الفعل : إنه لا يجب ، إذا لم يفعله القادر الخَلّ ، أن يكون فاعلا له ، وإنما يختص الخلاف بالتضاد ، فلذلك اخترنا ^(٢) هذا الشرط دون ما ذكرته .

(١) منهما : كذا في الأصل . ولعل الكلمة معرفة عن (إنهما) .

(٢) في الأصل : أخرنا ، وهو تعريف . وقد عبر باخترا مرة ثانية ، فيما يأتي قريبا .

وبعد ، فإن الفعلين إنما لا يصح اجتماعهما متى ضاد أحدهما ما يحتاج الآخر في الوجود إليه ، وهذا يمنع من وجود كل واحد منهما بدلا من الآخر في وقته ، إلا بمقدمة في أحدهما دون الآخر ، فلذلك اخترنا لفظة التضاد ؛ يبين ذلك أنه لا يصح من أحدنا أن يفعل (بدلا من المتفرق في محل القدرة) التأليف إلا بمقدمة ، وإلا بسبب . وليس كذلك حال الصدين ، لأن كل واحد منهما يصح أن يفعله بدلا من الآخر ، من غير أن يفعل أمرا آخر ، أو بتغير حال القدرة والحل .

فإن قال : إذا جاز ألا يفعل فعل غيره ، فهلا جاز أن يترك فعله ، ويجب ألا يشترطوا في ذلك أن يكون القادر واحدا ؟ قيل له : قد بينا أن الداعي إلى هذا الاصطلاح يقتضى هذا الشرط ، وبيننا أن معنى الترك يخالف ما ذكرته ، لأنه ليس كل من لم يفعل بوصف بأنه تارك ، لأن العاجز غير فاعل ، وكذلك المنوع ، ولا يقال فيهما إنهما تاركان .

فإن قال : ولماذا شرطتم أن يسكون الحل واحدا ؟ وهلا جعلتم الحلقة من ذلك في حكم الحل الواحد ، ففتنوا إن يسكون بعض أجزائه ، ترك لحركة البعض الآخر ، كما أنه ترك لحركة هذا البعض .

قيل له : لأن ذلك يوجب في سكون كل جزء أن يكون الشرط في كونه تركا لحركة الجزء الآخر ، سكون الجزء الآخر ، وليس هذا بأن يجعل شرطا في ذلك ، أولى منه بأن يجعل شرطا في هذا ، وفي ذلك إيجاب تعلق البعض ببعض ، وإيجاب كون الشرط هو المشروط ، فلذلك بطل ما سألت عنه ، وإن كان من جهة القدرة ، كما لا يصح أن يحرك الحل الواحد من الفصيل الواحد ويسكنه ، فكذلك لا يجوز أن يحرك بعضه به ، ويسكن البعض الآخر

وبعد ، فإن من حق الترك والمترك ألا يتغيرا بالأبنية واختلافها ، ولا مفصل إلا وقد كان يجوز منه تعالى أن يركبه تركيب مفصلين ، فيصح من ذلك القادر أن يحرك أحدهما ويسكن الآخر . فيجب ألا يصح أن يكون أحدهما تركا للآخر ، وليس / كذلك حال الضدين إذا كان محلهما واحداً في أفعال الجوارح ، وأما في أفعال القلوب فقد بينا الحال فيها .

فإن قال : هلا جوزتم أن يكون أحدهما تركا للآخر وإن تغاير وقتاهما ^(١) ؟
قيل له : لما بيناه من الداعي إلى هذا الاصطلاح ، ولأن الواقع في أحد الوقتين لا يمنع من الواقع في الوقت الآخر وإن تضادا ، وقد ثبت في الترك والمترك أن من حقهما ألا يدخلتا تحت الوجود البتة .

فإن قال : هلا جوزتم أن يكون المتولد كالمباشر في دخول الترك والمترك فيه ؟

قيل له : إن أردت أن في المتولد ما يدخله التضاد ، فذلك مما لا ننكره ، وإن أردت أنه يجمع فيه ما ذكرناه من الشروط ، فقد بينا فسادَه .

فإن قال : هلا قلتم إن ترك السبب ترك المَسبب ، وإن ما ذكرتموه من الشرط لا يمنع من ذلك ؟

قيل له : إذا كان السبب يتأخر وجوده عن وجود السبب والشرائط مفقودة ، لأن الوقت متغاير ، وإذا كان الوقت واحداً والشرائط مفقودة ، لأننا ذكرنا في شرائطه : أن يكون كل واحد منهما يصح أن يُبتدأ بالقدرة في محلها ، وذلك لا يبالى في المتولد ، لأنه إنما يصح من القادر أن يفعل بسبب .

(١) ن الأصل : (وتغايروا) وهو من أخطاء النسخ الكثيرة .

وبعد ، فإن للتولدات تنقسم ، ففيها ما لا ضده أصلا ، لأن ضده سببه ليس بضده ، ألا ترى أن المفارقة تضاد المجاورة^(١) ، ولا تضاد التأليف ، لأنها لو ضادته لوجب كونها مضادة لمختلفين غير ضدين ، وكذلك القول في ضد سبب الألم وغيره ، فكيف يقال إن ترك سببه ترك^(٢) له ، والحال ما قد بيناه ؟ وفيها ما له ضد كالألوان ، ولا يجوز في ترك سببه أن يسكون تركا له ، لأن سببه الذي هو الاعتماد لا ضده ، فإذا لم يكن له ضد لم يكن له ترك ، فكيف يقال : إن تركه ترك لغيره ؟

وبعد ، فإن الترك والتروك ، من حزمهما أن يصح من القادر أن يختار كل واحد منهما بدلا من الآخر ، والحال واحدة ، حتى لا يحتاج في اختياره لأحد الأمرين إلى شيء لا يحتاج إليه في الأمر الآخر ، وذلك لا يبيأى في التولدتين ولا في التولد والمباشر .

فإن قال : أفليس القديم تعالى يصح أن يفعل في انحلال الحركة بدلا من السكون والحال واحدة ، على طريق الابتداء ، فهلا جوزتم الترك عليه ؟
 قيل له : ليس يجب فيما اتفق عنه أحد شرائط الترك ، بأن يدخل فيه الترك ؛ لأنه قد يجوز بشرط آخر ألا يدخله ذلك ، فالتولدات لا يدخلها الترك لما بيناه ، وأفعاله تعالى لا يدخلها الترك ، لما ذكرناه من اشتراط الحلق ، ووقوعه ابتداء بالقدرة ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، لأنه تعالى قد يجوز ألا يفعل في الحل الحركة ولا السكون ، ويبقى ساكنا على ما هو عليه .

(١) الأصل : المجاورة ، بنقطة على الزاء ، وهو خطأ ، أصله .

(٢) الأصل : تركا ، بسب ، وهو - إن - وهو من أفعال التاسع .

فإن قال : ما أنكرتم أن ذلك لا يصح ، وأنه تعالى لا بد من أن يفعل أحد الفعلين فيه .

قيل له : لو كان كذلك لوجب في الساكن بعصرتنا إذا لم يفعل تعالى فيه الحركة ، أن يكون لا محالة مختاراً لفعل السكون فيه ، ولو كان كذلك ، لامتنع علينا تحريكه ، إما في كل حال ، أو في بعضها ، وبطلان ذلك بين فساد ما ذكرته . على أن الدلالة قد دلت على أنه تعالى قادر على أن يفعل من إجراء السكون في المحل الواحد ما لا ينتهى ، فإن وجب - متى لم يفعل السكون - أن يفعل الحركة ، فيجب متى لم يفعل ما لا ينهية له منه ، أن يفعل من الحركات ما لا ينهية لها ، وهذا أبطل رحمه الله قول من قال : إنه تعالى متى لم يفعل الجواهر ، فلا بد من أن يفعل تركها أو ضدها .

وبعد ، فإن هذا القول ليس بأن يكون علة فيما يفعله في المحل ، بأولى من أن يكون علة في نفس المحل والشيء ، وهذا يوجب ألا يخلق تعالى من فعل أحدهما ، أو ألا يتقدم وجوده لوجود المحدث ، إلا بقدر ما يجب تقدم القادر متافعه ، وفي ذلك نقص كونه قديماً ، وكل ذلك بين أنه لا يلزمه رحمه الله على الشرط الذي ذكره في الترك والتروك ، جواز دخولهما في أفعاله تعالى .

ونحن نذكر الآن ما يتعلق من الخلاف بالمعنى في هذا الباب .

فصل

في أن القادر من حيث كان قادراً ، لا يجب كونه فاعلاً

قد بينا في باب الاستطاعة ، أن من حق القادر أن يتقدم كونه فاعلاً ،

وذلك / يطالب هذا القول لأنه [لو] ^(١) وجب من حيث كان قادراً أن يكون

(١) لا بد من أن يفعل أحد الفعلين فيه .

فاعلا لوجب ذلك في كل حال وكل فاعل ، كما أنه لما وجب من حيث كان قادرا أن يكون حيا مستمر ، ولما وجب في العلم من حيث كان علما ، أن يوجب كونه عالما مستمر . وقد بينا أيضا جواز فناء القدرة في حال الفعل ، وذلك يصحح أنه كما قد يكون قادرا ولا يكون فاعلا ، فقد يكون فاعلا ، ولا يكون قادرا ، وأن كونه فاعلا كالمنفصل من كونه قادرا ، وإن كان لا بد من تقدم كونه قادرا .

فإن قال : إنما وجب في القادر أن يكون فاعلا ، في الحال التي يصح أن يفعل ، لأن الإيجاب في ذلك يتبع الصحة ، فإذا كان إنما يصح أن يفعل في الثاني ، فكذلك يجب عندك أن يفعل في الثاني ؟

قيل له : قد بينا فساد ذلك بوجوه :

منها : أن ذلك لو وجب لوجب فيه تعالى إذا لم يفعل في الحجر الذي شاعده الحركة ، أن يفعل فيه السكون ، وذلك يوجب أن يتمتع علينا تحريكه .

ومنها : أنه يوجب أنه لا وقت لفعله إلا وقد كان لا يجوز أن يقدم الفعل عليه ، لأنه لو صح لوجب ، وهذا يوجب ألا يتقدم التقدير إلا بقدر تقدم القادر من مقدوره ، وذلك ينقض كونه قديما . ومنها : أنه يوجب ألا يتغير ما يتكئنا تحريكه من الأجسام الحاضرة ، من أن تحركها أو نتركها ، وقد علمنا أنها تتمكن من محاسنه ، أنها قد تخلو من الأمور .

يبين ذلك أننا لو لم نخل لوجب إذا كان الضعيف حاضرا لنا ، أن نسكون فاعلين فيه السكون ، ولو كان كذلك لامتنع التحريك عليه . وظاهر ذلك ظاهر .

فإن قال : إذا كان المحل متى صح وجود النرض فيه ، وجب وجوده أو وجود

ضده ، كالحركة والسكون ، وكذلك القادر إذا صح أن يفعل الشيء أو ضده ، فلا بد من كونه فاعلا لأحدهما .

قيل له : الذي أصلته غير مسلم ، وقد دللنا على جواز خلو المحل من الألوان وغيرها . فأما الأكوان فأنما لا يجوز أن يخلو المحل منها ، من حيث ثبت أنه في الوجود ، لا بد من أن تختص بمهية ، فلا بد من وجود ما به تختص بتلك الجهة ، وليس كذلك حال القادر في الثاني ، لأنه لا وجه ترجع إليه ، يقتضى أنه لا بد من أن يفعل .

فإن قال : ومن أين ذلك ؟ بل ما أنكرتم أنه على وجه لا بد من أن يفعل الشيء أو ضده ؟

قيل له : لو كان كذلك لوجب أن يفعل في الثاني ، مع المنع أيضا ، بل كان يجب استحالة المنع فيه ، كما أن الجوهر لما كان مضمنا بالسكون والمنع من وجود كل المنع منه .

فإن قال : المنع يقوم مقام فعله .

قيل له : فيجب أن يجوز أن يقوم الباقي من فعله مقام الحادث ، وفي ذلك إبطال هذا المذهب .

وبعد ، فليس للقادر صفة مقولة لا يكون عليها إلا بما يختاره من حركة أو سكون ، فإذا لم ينفك عنها ، وجب كونه فاعلا لأحدهما ، فارق حاله حال الجوهر مع الأكوان .

فإن قال قائل : إن جاز في حال ما أصبح أن يفعل ألا يفعل ، فيجب أن يجوز وأن يستمر على هذه الطريقة أبدا ، وذلك متعذر في القادر فينا .

قيل له : يجوز عندنا أن يستمر على ذلك في كل حال ، وإنما يوجب أن يفعل (٢٧ / ١٤ المنى)

متى عرض أن يفعل ما يقتضى أن يفعل ، من الدواعى وغيرها ، ولذلك يفصل بين القادر منا المحتاج وبين القديم الفنى ، فيوجب في أحدنا أن يكون فاعلا في أوقات وأحوال ، للحاجة وحصول الدواعى ، ما لا يوجبه في القديم سبحانه ، من حيث يستحيل عليه النافع والمضار ، وإن كنا نوجب فيه تعالى أن يفعل الثواب وغيره مما هو مستحق .

فصل

في أن القدرة قد يصح ألا يفعل بها في الثانى من حال وجودها

قد بينا أن صحة الفعل أو وجوبه ، ترجع إلى القادر دون القدرة ، وإنما تأثيرها أن يصير بها قادرا ، فلو وجب فيها ألا يخلو من المقدور ، لوجب في القادر ، وقد بينا فساد ذلك .

١٠

وبعد ، فقد ثبت أن أحدنا مع أنه يمكنه في الجسم الحاضر أن يحركه أو يسكنه ، فقد يخلو من الأمرين ، وإن كان قادرا / بقدرة ، وذلك يبطل هذا المذهب ، وبطل على ذلك كل دليل يبين به أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك .

فصل

في أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك

الذى كان بقوله شيخنا أبو علي رحمه الله ، أن القادر منا لا يخلو من أن يفعل الشئ ، أو ضده ، إذا حصلت شروط :

منها أن يكون ذلك مبتدأ ومباشرا .

١١

ومنها أن يكون القادر مع كونه قادرا في الحال ، يستمر كونه قادرا .

ومنها ألا يحصل في الثاني منع أو ما يجري مجراه .

فحتى حصل كل ذلك وجب ألا يخلو من الفعل أو ضده ، ولذلك قال : إنه لا يخلو من أحدهما إذا كان مباشرا ، وجوز خلوه من المتولد من المتولد منهما ، ولذلك قال : لو مجز في الثاني ، خلا منهما ، ولو مُنع خلا أيضا . ويُجزى القادر في هذا الوجه مجزى المحل ، فيما يحتمله ، فيقول : إذا كان لا بد من وجود ما يحتمله أو ضده ، فكذلك لا يخلو من وجود ما يصح أن يفعله ، أو من وجود ضده . ويقول : لو صح من أحدنا الخلو^(١) من الأخذ والترك ، صح أن يُخلى نفسه من الحركة والسكون . ومتى قيل : إنه لا يخلو منهما لصحة البقاء عليهما ، فهو وإن لم يفعل ، فالسكون يبق فيهِ ، بحيث إن الحركة لا تبقى ، وكان السكون يبق ، فكان يجب في أحدنا إذا قل تسكين نفسه ، ثم فعل الحركة ، أن يصح في ثانيها ألا بفعل السكون ، فيخلو من الأمرين .

وأقوى ما يعتمد عليه : أنه لو خلا منهما ، لوجب في القادر في دار غيره بإذنه ، إذا نهاه عن القعود ، أن يجوز أن يبق ما كان فيه وألا بفعل ، والذي كان فيه حسن ، فكان يجب ألا يستحق الذم ، وقد صح استحقاقه له ، فلا بد من فعل يتجدد^(٢) سوى الحسن ، ليصح صرف ما يستحقه من الذم إليه .

وربما قال : لو جاز أن يخلو من هذين ، لجاز أن يبق كذلك أبدا مع التكليف ، فيخرج من أن يكون مطيعا عاصيا ، مستحقا الذم والمدح ، وهذا باطل .

والذي ذكره أولا من الشبهة بعيد ، لأنه بوجب ألا يخلو القديم سبحانه من

(١) الخلو : ساقطة من الأصل ، وهي مفهوم من السابق .

(٢) يتجدد : رست الكلمة في الأصل مرة حروفا عن القطع . ويجوز أن تقرأ (يتجدد) بالخاء في مثل الحميم ، والقام نعله .

الفعل ، بأن يقال : لو خلا من الفعل ، لأدى في الجسم الساكن إذا حركه ، من أنت يصبح ألا يفعل بعد الحركة سكونا ، وهذا يوجب ألا يخلو من الأمرين .

فإن قال : لا بد من أن يفعل السكون في هذه الحال ، فإن لم يجب أن يفعله ، أو يفعل الحركة في غير هذه الحال ، قيل بمثله في القادر منا فيما يفعله في نفسه . على أن وجود ذلك في القديم سبحانه أولى ، لأنه متى لم يفعل ، لم يجب إثبات فاعل يقوم فعله مقام ما ^(١) يفعله ، وليس كذلك القادر منا ، لأنه متى لم يفعل في نفسه الحركة أو السكون ، فقديم تعالى يجب أن يفعله .

وبعد ، فالواجب أن يجوز من خالفنا أن يبقى ساكنا أوقانا كثيرة ، مع كونه قادرا مُحْتَلًى ، فإن لم يُجَوَّز وقد اختار الحركة ، ألا يفعل السكون بعدها ، ففي ذلك نقص مذهبه ، لأنه يسوى بين الحالتين ، وتعليقه يقتضى التفرقة بينهما .

وبعد ، فإن هذه العلة توجب في الحجر الذي بحضرته أن لا بد من أن يفعل فيه الحركة أو السكون ، ومتى قال إنه قد لا يفعله ، فيبقى الحجر ساكنا ، بما كان فيه من السكون ، أو يحصل متحركا من جهة فاعل آخر ، قيل بمثله فيما يفعله في نفسه .

وأما الشبهة الثانية فبميدة ؛ وذلك لأن عندنا أنه متى نهى عن القعود يستحق اللزم ، لأنه لم يفعل الخروج الواجب ، مع أنه مُحْتَلًى بينه وبينه ، ولا عذر له في ألا يفعله ، وإنما كانت يجب ما قاله ، لو كان اللزم لا يجوز أن يستحق إلا على فعل .

وبعد ، فلو لم يستحق إلا على فعل ، لسكننا نقول في هذا القاعد خاصة : إنه يفعل في نفسه السكون حالا بعد حال ، من حيث ثبت في الفعل ^(١) حسن ذمه ، ولا يوجب ذلك أن نقول بمثله في كل ، در . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما أجوز أمره من الفعل ، متى لم يسكن على حالة لا يستمر عليها إلا بفعل محدد ، كنعجو أن يكون مستافيا ، ويكون مع كونه / قادرا بمنزلة المعاجز ، الذي يسكنه غيره . فأما إذا كان قائما أو قاعدا ، فلا بد من أن يحدد في نفسه الفعل ، من حيث لولا ما يحدده ل سقط ، ولزال عن جهته ، بالاعتماد الذي هو فيه ، فإذا صح ذلك فللقائل أن يقول : إنما يحسن ذمه متى كان محدد الفعل ، فأما إذا لم يحدده ، فإن ذمه لا يحسن ، فلا يمكن أن يبين من جهة المشاهدة خلاف هذه الطريقة .

وبعد ، فإن قائلًا لو قال : إن الفعل الذي حسن منه في حال الإذن بالعود ، يبقى ويقبح إذا نهى عن الخروج ، ويجعل وجه قبحه أنه لزمه إبطاله فلم يبطله ، فوجب أن يقبح في تلك الحال دون الأول ، لأن في الأول لم يلزمه الإبطال ، بل حسن منه الإحداث ، فيكون الذم حسنا من هذا الوجه ، لقيام الدلالة على أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك ، لسكان هذا القول أيين من الوجه الذي تعلق به . فأما الذي أورده ثالثا ، أن ذلك لو صح لاستمر في المكلف ، فسكان يؤدي إلى جواز خلوه في الزمان الطويل ، من أن يكون مطيعا أو عاصيا ، مستحقا للذم أو المدح ، والثواب أو العقاب ، فبعيد ، وذلك لأنه لا يكون على صفة المكلف إلا والحاجة لعموده ، ودواعيه تتردد ، فلا بد من أن يفعل في أكثر أحواله لهذه الموارد ، وإن جاز أن يخلو في بعض الأحوال ، فكيف يؤدي هذا

(١) الفعل : كمدان الأصل . ورعا قرئت : (العقل) .

القول إلى جواز خلوه من الطاعة والمعصية دائما ، فأما القليل من الأوقات فغير ممتنع ذلك فيه . والذي ذكره من أنه لا يسكون مستحقا للذم أو المدح فباطل ، لأنه مع خلوه من الفعل قد يستحق الذم ، ألا يفعل ما وجب عليه ، ويستحق المدح بألا يفعل القبيح لقبحه ، وكذلك القول في الثواب أو العقاب ، وهذا يسقط هذه الشبهة .

٥

فأما أبو هاشم رحمه الله ، فإنه يقول بجواز تعربه من الأخذ والترك ، وإن كانت هذه الشروط قائمة ، وقد دلّ على ذلك بأدلة : منها أن ذلك لو وجب لوجب لأنه قادر ، لأن صحة الفعل ووجوبه ترجع إلى كونه قادرا ، دون القدرة ، فكان يجب فيه تعالى ألا يخلو من فعل الشيء في الحل أو ضده ، فكان يجب أن يكون المتولد كالمباشر في ذلك .

١٠

وبين أن هذا الحكم لا يجوز أن يتعلق بالقدرة ، لأنها إنما تؤثر في كون القادر قادرا بها ولأجلها ، ثم الفعل يصح منه ، فلو وجب في بعض الأحوال أن يكون فاعلا ، لكان الوجوب يتبع في هذا الباب الصحة ، في أنه رجع إلى الصادر

١٥

وبين أن هذا الحكم لو اتفق بالقدرة ، لوجب أن يكون المتولد كالمباشر ، ولو رجع إلى القدرة ومحامها ، لوجب ذلك أيضا ، لأن المتولد قد يحل في محل القدرة ، وإن كان إنما يقع بواسطة ، وليس كذلك المباشر ، لأنه يقع ابتداء ، وذلك لا يخرج كلتا الحالتين من أن يكون مقدور القدرة فيهما ، حادثا في محل القدرة .

٢٠

واعلم أن الأحكام المختصة بالقادر على ضروب ثلاثة :
أحدها : يجب فيه من حيث كان قادرا فقط . والثاني : من حيث كان قادرا

لنفسه . والثالث : من حيث كان قادرا بقدرته ، فصحة الفعل ترجع إلى كونه قادرا فقط ، والحاجة إلى الآلات وغيرها ، وحصر القدور على عدد ، يرجع إلى كونه قادرا بقدرته ، كما أن الحاجة إلى استعمال المحل وما بينه وبين المجال من المماس : ترجع إلى القدرة ، وذلك تعلق هذه الأحكام بالقادر بقدرته ، وبحيلها فيه تعالى .

فأما زوال الحصر عن القدور ، وإيجاد الفعل على حد الإخراج ، وققد الحاجة إلى الآلات والأسباب ، والاختصاص بالقدرة على الجواهر ، وما شاكلها : فترجع ^(١) إلى كونه قادرا لنفسه ^(٢) ، ولذلك يجوز عايه تعالى ، وبحيله في المقادر بقدرته .

فإذا صحت هذه الجملة ، فيجب أن ينظر لو وجب في أحدنا أن يفعل الفعل أو الترك ، لكان هذا الحكم مما يلحق بكونه قادرا فقط على ما قلناه ، حتى يجب أن يستوى في ذلك كل القادرين ، أو يتعلق بالوجهين الآخرين ، وقد بينا أنه يتعلق لو كان ثانيا بكون القادر قادرا فقط ، من حيث يقع الوجوب الصحة ، ومن حيث لو تعلق بالقدرة لوجب ما قدمناه من مساواة المولد المباشر فيه ، وكل ذلك يكشف عن صحة الدليل ، وقد بينا من قبل فساد من يرتكب أنه تعالى لا بد من أن يفعل الفعل أو ضده ، فلا يصح أن يرتكبه يرتكب ، وبسوى بين القادرين / وإذا تقرر ذلك صحت الدلالة ، وقد دل رحم الله على ذلك ، بأنه كان يجب في أحدنا إذا كان أقوى من الضعيف ، وسكن به على الأرض ، ألا يمكن الضعيف تحريكها ، لأنه كان يجب أن يكون محمدا في يده السكون حالا

(١) في الأصل : (ترجع) ، بدون الفاء التي في جواب (أما) .

(٢) كذا في الأصل ، ولعل الصواب (بنفسه) بالياء .

بعد حال ، إذا هو لم يفعل الحركة ، وأن يجب أن يكون فاعلا للسكون بكل قدرة لا ببعضها ، لأنه لو فعل ببعضها ، لكان الباقي قد خلا من الأخذ والترك ، وفي هذا إيجاب أن الضعيف لا يمكنه تحريك يده ، قصد إلى مماثته أو لم يقصد ، وقد علمنا التفرقة بين الحالتين باضطرار ، فيجب أن يصح قولنا يجوز تمرّيه من الأخذ والترك ، لأنه إنما أمكن الضعيف أن يحركها ، لأنه لم يفعل ، وتقدر يده عارية^(١) من الأخذ والترك . وإذا جاز ذلك في بعضها ، جاز في سائرها .

فإن قال : هل قائم إنه قد فعل ببعض لا محالة على مذهبكم ؟
قيل له : من يجوز أن يفعل ببعض قدرة دون بعض ، في المحل ، يجوز ما سألت عنه .

فأما أبو هاشم رحمه الله فإنه لا يجوز أن يفعل ببعض قدرة دون بعض ، فعلى مذهبه إذا أمكن الضعيف تحويل يده ، فلا أنه لم يفعل السكون البتة ، ولا هو مرید لذلك .

فإن قال : جوزوا في حال ما يحرك الضعيف يده ، أن يكون فاعلا للحركة

قيل له : لو كان كذلك وهو عالم ، لوجب أن يريد ذلك ، وأن يقصد إليه ، وقد عرفنا أن الحال بد يكون بخلافه .

وبعد ، فلو كان تحرك يده في تلك الحال ، لكان لا يجد الضعيف ثقل يده البتة ، بل كان لا يتطع في هذا القوى أن يحرك الضعيف بتحريكه يده ، وقد عرفنا أن الحال بخلافه .

(١) (وتقدر يده عارية) : جاءت هذه العبارة في الأصل خالية من النقط ، وكثبت (عارية) هكذا : عارة . وظلها بحرفه عن عارية .

فإن قال : إذا أمكن الضعيف ذلك ، فلا نه قد فعل ما يقدر عليه من المباشر فقط ، فإذا قصد إلى منعه ، وأمذر عليه ذلك ، فلا نه قد فعل مع المباشر المتولد ومع الفرق .

قيل له : لست تخلو في سؤالك من وجوه : إما أن تقول إنه محال منه أن يفعل المباشر دون المتولد ، أو نحو ذلك . أو تقول إن المنع لا يقع إلا بالمتولد فقط . أو تقول : إن المنع يقع بهما معا ، وبالمباشر بانفراده لا يقع . أو تقول قد يقع المنع به ، لكنه لا يبلغ المبلغ الذى يمنع به الضعيف عن تحريك يده .

فإن قلت بالوجه الأول ، فقد نقضت سؤالك ، لأنك بنيت على أنه فى أحد الحالين يفعل مع المباشر المتولد . وفى الثانية يفعل المباشر فقط ، فكيف يصح (وهذا سؤالك) أن تقول إن المباشر لا ينفك من المتولد ، وأن ذلك ليس فى الطاقة .

وبعد ، فإن المباشر لا يحتاج إلى المتولد ، ولا إلى سبب المتولد فى وجوده ، فما الذى يمنع من أن يفعل السكون والمباشر فى يده من غير توليد ، ومن غير وجود سببه ، وقد علمنا أن المتولد الذى أشرت إليه ، هو مثل ما يفعله من السكون مباشرا ، وقد علمنا أنه لا يحتاج السكون فى الحل إلى مثله ، وقد صرح أنه لا يحتاج إلى الاعتماد ، الذى هو سبب السكون ، وفى ذلك إبطال ما سألت عنه .

وبعد ، فلو سلمنا أن المباشر لا ينفك من المتولد ، لكان أقوى فى الدلالة ، وإن كان فيه نقض المذهب والسؤال جميعا ، لأنه يوجب أنه كما لا ينفك من الأخذ والترك فى المباشر ، وأنه لا ينفك من المتولد معه ، ويوجب أن لا فرق بين حالتي هذا القوى وذلك ، لأنه كان يجب فى حال ما لا يريد منع الضعيف ، أن

(٢٨ / ١٤ الملقى)

يكون فاعلا للمتولد والباشر ، وإذا فعلهما وليس في مقدور الضعيف ما يكافيه ^(١) ، فيجب ألا يصح أن تحرك يده .

وإن قلت بالوجه الثاني ، فقد علمت أن المنع من الحركة بالسكون ، إنما هو لمضادتهما ، وامتناع اجتماعهما ، والمتولد في ذلك كالباشر ، فكيف يصح أن يقال : إن بالتولد منه يقع المنع من التحريك ، دون الباشر ، وقد بينا في باب نفى الاثنين ، أن التامع إنما يقع بين الفعلين ، لا امتناع وجود أحدهما عند وجود الآخر ، ولأجل وجوده ، وإنما لا يعتبر في ذلك الوجه الذي يحدثان عليه ، من أن يكونا متولدتين أو مباشرتين / أو أحدهما متولدا والآخر مباشرا ، كما لا يعتبر في ذلك بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب ، وبيننا أنه لو لم يقع التامع فيما هذا حاله ، كان لا يصح أن يقع التامع في الاعتمادين أيضا ، فكان لا يصح أن يمنع أحد الحاذئين صاحبه ، أو بتمامه عند التساوى . فلما بطل ذلك ، وعلم أن التامع إذا وقع بين الاعتمادين ، من حيث كان المعلوم من حالهما أنهما يولدان أمرين ضدين ، فبأن يقع التامع فيهما أولى ، لو ابتدئا من دون الاعتماد ، وفي هذا إبطال ما ذكره ، وبه يبطل الوجه الثالث ، الذي قال فيه : إنه إنما يمنع بهما : بتجموعهما دون المباشر بانفراده . وذلك لأنه إذا كان وجه المنع ما بينهما من التضاد ، وقد علمنا أنه حاصل في المباشر بانفراده ، كحصوله فيه إذا اجتمع مع المتولد ، فكيف يصح ما ذكره ؟ فإن قلت : إن المنع يقع بالمباشر ، لكنه لا يبلغ المبلغ الذي يمنع به الضعيف من تحريك يده ، فقد علمت أنه لو بلغ القادر القوي في القوة ما بلغ ، كان لا يمتنع في بعض الحالات أن يحرك الضعيف يده ، إذا أرسلها إرسالاً ، وذلك يبطل ما قدرته .

(١) ما يكافيه : أي ما يكافئه ويساويه .

فإن قال : في ذلك أنازع وأقول : إنه لا يصح والحال هذه أن يمنع الضعيف من تحريك يده ، وإنما يمنع إذا فعل مع المباشر المتولد .

قيل له : لا بد إذا فعلهما أن يمنع من تحريك يده ، لبلوغهما في القدر مبلغا يزيد على ما فعله الضعيف من أجزاء التحريك ، ولا قدر يُسار إليه إلا وقد يجوز أن يفعله القوى الكبير القادر مباشرة فقط ، فيجب أن يمنعه إذا كانت الحال هذه ، ألا يصح أن يختلف حال هذا القادر مع الضعيف ، حتى يحرك يده مرة ، ولا يمكنه تحريكها أخرى ، وبطلان ذلك بين .

فإن قال : إنما يصح من الضعيف تحريك^(١) يده ، لأنه إذا سكنها سكنها بأن يفعل في كل محل من محال قدرته جزءا من السكون ، لأنه لا يحتاج في تسكين محل قدرته أو تحريكها ، إلى أكثر من ذلك . ومن حق الضعيف إذا حرك يده ، أن يفعل في كل محل من يده الحركات الكبيرة ، بعدد أجزاء يده ، فيحصل فعل الضعيف أكثر ، فلذلك يحرك يده ، حتى إذا قصد إلى ممانعته ، بفعل مع المباشر المتولد الكبير فيمنعه .

قيل له : إن محل القدرة وإن أمكنه أن يسكنه بجزء من السكون ، فقد يمكنه أن يفعل أكثر منه ، على قدر قدرته^(٢) فكان يجب إذا كثرت قدرته في كل محل ، وفعل السكون بجميعها ، أن يمنع الضعيف من تحريك يده ، ألا يختلف الحال بين أن يقصد ممانعته ، وبين أن يرسل يده لإرسالا ، وبطلان ذلك بعدما سألت عنه . وبعد ، فإن الذي ذكرته بقوى ما اعتمدها ، وذلك لأن إحداثه للجزء الواحد من السكون في كل محل من محال قدره ، بمنزلة ما يفعله الضعيف من قدر

(١) في الأصل : (تحرك) .

(٢) في الأصل : (قدره) يريد قدره : جملة قدره .

التحريك الذى تستقل به يده ، فما زاد على هذا الجزء من السكون ، هو بمنزلة ما يزيد من مقدور الضعيف على ذلك القدر ، فكان يجب أن يمانه بهذه الزيادة ، إذا وجد فى كل محل قدرة عدد من القدر ، وفساد ذلك بين بطلان ما سأل عنه .

- فإن قال : أفليس الضعيف العظيم الضعف ، لا يمكنه تحريك يده ، إذا أرسلها ولم يقصد الممانعة ، فهلا دل ذلك على أنه لا بد من أن يفعل بعض مقدوره ؟

- قيل له : من سألت عنه إنما لا يمكنه تحريك يده لثقلها ، لأنه لو كان مثلها من الجهاد فى القدر ، لما أمكنه أن يحركه ، وإنما قصدنا بالكلام إلى الضعيف الذى يمكنه تحريك هذا القدر من الجسم ، وأزيد منه ، فإذا أمكنه تحريكها عدّ فقد قصد إلى الممانعة ، وبهذر ذلك عليه ، مع قصد الممانعة ، دل ذلك على صحة ما قلناه .

وربما ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر ، بأن يقال : كان / يجب فى النائم مستقيا ، ألا يمكن الضعيف تحريك يده ، وقد علمنا صحة ذلك ، وعلى قول من خالف فى هذا الباب : النائم كالنحية ، فى أنه لا يخلو من الأخذ والترك ، وكان يجب إذا كانت يده ساكنة على تحدة فأزيلت من تحتها ، ألا يسقط ، لأنه على هذا القول بفعل فى يده السكون حالا بعد حال ، وذلك يوجب وقفها بحيث هى ، والمعلوم بخلاف ذلك ، وكان يجب فى القاعد والقائم إذا نام ألا يسقط ، لأنه بفعل فى نفسه السكون حالا بعد حال ، وقد علمنا أنه يسقط فى بعض الحالات ، ولا يسقط فى آخر ، فأما سقوطه فلا يكون من فعله ، لأنه إنما يسقط بما فيه من الاعتماد ، ولذلك يكون تأثيره فيما يسقط عليه بحسبه ، فليس لأحد أن يقول :

إذا لم يفعل التمكنين في نفسه ، فقد فعل إسقاطها .

ومن قوى ما استدل به شيوخنا رحمهم الله في هذا الباب : أنه لو لم يخل من الأخذ والترك ، لوجب ألا يخلو أحدنا من أن يريد ما نعلمه أو يظنه من تصرف الناس ، أو يكره ذلك ، لأنه يمكنه أن يفعل للإرادة والكراهة بقدر قوته ، على جهة الابتداء ، على الوجه الذي يفعل عليه الحركة والسكون في جوارحه . فإن لم يخل منهما ، فيجب ألا يخلو عما ذكرناه من الإرادة والكراهة ، والخالف لا يفرق بينهما . وهذا يوجب خلاف ما نعلمه من أنفسنا ، لأننا نعلم باضطرار في تصرف الغير الذي نعلمه أو نعتقد ، أننا لا نريده ولا نكرهه البتة .

فإن قال : إنا إذا لم نرده ولم نكرهه ، فقد فعلنا ضدا ثالثا ، وهو الإعراض ، هل ما ذكره شيخنا أبو علي رحمه الله في هذا الباب .

قيل له : أو كان لهما ضد ثالث كما ذكرته ، أوجب أن يعرفه أحدنا من نفسه ، ويميز بينه وبينهما ، كما ميزنا بين الإرادة والكراهة ، وبينهما وبين سائر أفعال القلوب ، مع سلامة الأحوال ، وفي علمنا بخلاف ذلك ، دلالة على بطلان هذا القول . وكان يجب فيما يصح أن نريده أو نكرهه إذا علمناه ، أن يفصل بين حالنا منه ، وبين أن يعرف مالا يصح أن نريده ونكرهه ، ولا نعرف من أنفسنا خلاف ذلك . وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله في جوابات الخراسانيين : إذا جاز في أحدنا أن يخلو من أن يريد الشيء أو يكرهه ، فيجب أن يجوز مثله في القديم تعالى ، وعول عليه في مكالمتهم في الإرادة . وهذا يدل من قوله على أنه لو زاد في التأمل ، لرجع إلى ما قاله أبو هاشم رحمه الله ، في جواز تعرضي القادر منا من الأخذ والترك . ويقال له : إذا كنت تقول في أحدنا إنه إذا لم يرد الشيء ولم يكرهه ، فإنما خلا منهما ، لأجل الإعراض ، فهلا جوزتم

للمُجِبَّةِ مثله ، وأن يقولوا إنه تعالى . إذا لم يرد الشيء . فلا بد من ضد الإرادة ، وهو الكراهة أو الإعراض ، وإن كانوا يعدلون عن هذه اللفظة ، فكلامهم يستقيم .

فإن قال : إذا جاز في أحدنا أن يفصل بين العلم والجهل والظن ، وإن لم يعرف ما يصادها من السهو ، فهلا جوزت ما ذكرناه في الإعراض ؟

- قيل له : إن من يثبت السهو معنى مضادا لما ذكرته ، فإنه يقول : إن أحدنا يعرفه من نفسه على طريق الجملة ، لأنه يعرف نفسه ساهيا ، وبفصل بينها وبين أن تكون عالمة أو غائبة ، فإن كان متى علم عرف من تفصيل ماعلمه مالا يعرفه إذا سها عنه ، فكان يجب إن كان الإعراض معنى يصاد الإرادة والكراهة ، أن يعرفه أحدنا من نفسه ، إما على جملة أو تفصيل ، وقد يفسد ذلك . فأما من لم يثبت السهو معنى ، فالسألة زائلة عنه ، وقد بينا أنه الصحيح .

وقد استدلل رحمه الله على ذلك ، بأن قدرة القاب قد صح أنها قدرة على مالا ينحصر من الإرادات المختلفة وأضدادها ، والاعتقادات المختلفة وأضدادها ،

لأن من حق القدرة أن تتعلق بما لا ينفاهي من الختلاف الذي لا يتضاد ، وإنما

- لا تتعلق إلا بالمتناهي من أفعال الجوارح / لأنها في نفسها متناهية ، لا لأمر يرجع إلى تعلقيها ، وأفعال القلوب مع اختلافها لا نهاية لها ، فكان يجب لو كان لا يصح تعرّي القادر منها من الأخذ والترك ، أن يجب فيما يريد ألا يقف على حد إلا ويريد أكبر منه ، أو يكره هذا القدر ، وكذلك فيما يعقده ، وفساد ذلك يبين أن الزائد على ما يريد لم يرد ولم يكرهه ، مع جواز ذلك ، وكون القدرة قدرة عليه ، وحكم المزيد حكم الزيادة في ذلك ، فيجب أن يحوز خلوه من ذلك . وإذا جاز ذلك في أفعال القلوب ، فكذلك في أفعال الجوارح .

فإن قال : متى لم يرد فقد كره .

قيل له : فكان يجب ألا تنف الكراهة ، [والكراهة^(١)] لا تنافي الإرادة على طريق الجملة ، ولا تنافيها على طريق التفصيل ، فقد خلا إذن من إرادة ما يصح أن يريده على التفصيل ومن كراهته ، سواء حصل فيه الكراهة على طريق الجملة ، أو لم تحصل ، وهذا يسقط ما سأل عنه .

فإن قال : إن الذي أوجب أن يفعله القادر من الإرادات والكسريات ، هو الذي يجوز أن يفعله ، فإذا لم يلزمكم تجويز فعل مالا يتساهى ، لم يلزمني مثله في الإيجاب .

قيل له : إنك قد اعتقدت ما يمنع من أن يعتقد معه أنه لا يريد ما زاد على القدر الذي أراه ، وهو قولك إنه لا يجوز أن يخلو من الأخذ والترك ، مع ارتفاع الموانع لها ، وإن هذين الاعتقادين يتناقضان ، وليس كذلك ما قوله ، لأنه قد اعتقدنا جواز خلوه من أن يريد أو يكره ، ما يجوز أن يريد ويكرهه ، فكيف يلزمنا أن نجوز أن يفعل مالا نهية له ، وقد دل الدليل على استحالة وجود ذلك .

وبعد ، فلو حذفنا ذكر مالا نهية له ، وقلنا : كان يجب ألا ينتهى إلى حد إلا ويزيد أ كبر منه ، لأن حكم الزائد في الوجه الذي قاله الخائف ، حكم المزيد عليه ، لكان السؤال الذي أورده لا يتأتى فيه ، لأننا نجيب عنه بأن نقول : يجوز أن يزيد ذلك وإن كان لا يريده ، ولا يمكنهم أن يقولوا في الزيادة بالجواز ، مع أن حاله حال المزيد عليه ، فلهزمهم ألا ينتهى إلى حد إلا ويزيد أ كبر منه .

فإن قالوا : لا يلزمنا ذلك في الإرادة والكراهة ، لأننا نجوز خلو القادر منهما ، إلا عند الدواعي ، ولا داعي للقادر إلى ما أردتم .

(١) هذه الكلمة زيادة بفتنيتها الذي .

قيل له : إن في ذلك إبطال أصل المقالة ، لأنه يوجب أن يجوز خلوه من الحركة والسكون إلا عند داع ، لأن حكم الإرادة في أنها تتبع الدواعي حكم الحركة عند العلم ، وحكمها سواء مع فقد العلم ، وإنما يفارق الإرادة والحركة من حيث لا يصح أن يزيد بها أحدنا إلا وهو معتقد للمراد ، غير ساه عنه . وليس كذلك الحركة من حيث لا تتعلق بغيرها .

فإن قال : إن الإرادات لا يجب أن يفعلها لحاجتها إلى الاعتقادات .

قيل له : فقد كان يجب ألا يخلو منهما جميعا ، لأنها مما يتتبعها بالقدرة ، ويدخلان في باب الأخذ والترك .

فإن قال : إن الاعتقاد لا يصح أن يفعله إلا مع خُطُور المعتقد بالبال ، فلا يجب أن يفعل منه إلا قدرا مخصوصا .

قيل له : قد كان يجب مع خُطُور الشيء بباله ، ألا يخلو من اعتقاد مخصوص فيه ، وقد علمنا أن أحدنا مع خُطُور اللائكة بباله وعباداتهم ، قد لا يعتقد فيهم ما يصح أن يعتقد .

وبعد ، فإن الخطُور بالبال إن أراد به الكلام الخفي ، فقد علم أن الاعتقاد لا يحتاج إليه ، وإن أريد اعتقاد آخر ، فقد علم أن الاعتقاد لا يحتاج إلى اعتقاد آخر ، ما لم يكن أحدهما أصلا للآخر . وقد بينا في باب خلو القادر من الأخذ والترك ، أن القدرة مع سلامة الأحوال لو لم تخل من الفعل ، لوجب أن يكون لها تعلق بالفعل بوجوب ذلك فيها ، لأنه إذا كان لا تعلق بينهما ، فيجب جواز خلوه من / أحدهما ، وبيننا أنه لا تعلق بمسكن تبينه فيها مع الفعل ، لأنها لا تحتاج إليه ، ولا يستحيل وجودها مع ضده ، ولا هي مضمنة به ، ولا توجيه إيجاب العال أو التوليد ، وذلك يوجب جواز خلوها من مقدورها مع السلامة ، وبيننا

أنه إذا جاز منه مع المنع في بعض الحالات ، فيجب أن يجوز خلوها منه مع ارتفاعه . واستقصينا القول في هذا الباب ، وإنما نذكر في هذا الكتاب مجتلاً من كل باب ، لتكون توطئة لما نريد أن نبينه عليه .

فصل

في أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ما وجب عليه ، وإن لم يعلم منه تركاً ولا فعلاً
اعلم أن في الواجبات ما إذا وُجد من المكلف ، علم بغير حاله من جهة الإدراك ، وربما علم بغير الحال ، لما لذلك الواجب به من تعلق ، كنفور رد الوديعة ، وقضاء الدين ، والأموال الواجبة ، والصلاة ، وما شاكل ذلك ، مما يتعلق بالتحرك أو بالجمع والتفريق ، لأن لطريقة الإدراك تعلقاً بذلك . فإذا كان ذلك الواجب مما إذا وقع عرفه المدرك ، وقد تقدم له العلم بوجوده على المكلف ، فحق لم يقع منه ذلك ، علم المدرك له ، العالم بحاله ، أنه لم يفعله ، لأنه لو فعله لأدركه على خلاف ما هو عليه الآن . ولا مُعتَبَر في هذه الطريقة بكون هذه الحركات وغيرها واجبة ، لأنها - وإن لم تكن واجبة - فالعلم بأنها لم تحصل يقع على الحد الذي يقع ، إذا علم وجوبها ، فهو جاز لقائل أن يقول إنه لا يجوز أن يعلم من حال من وجب عليه الفعل عند المشاهدة ، أنه لم يفعله ، لصح ذلك في غير الواجب ، فكان يجب ألا يقع لأحدنا العلم بأن غيره لم يقم ولم يقعد ، ولم يتحرك ، ولم يصمد ولم ينزل ، ولم يعط غيره ثوباً ولا مالاً ، فلما كان العلم بذلك بمنزلة علمنا بأن الحجر الساكن غير متحرك ، وغير مجتمع مع غيره ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : العلم بذلك بمنزلة علمنا بأن الحجر الساكن غير متحرك ، وغير مجتمع مع غيره ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : إني لست أنسرك ما ذكرتموه ، لكنه علم بأنه لم يتحرك ولم يسكن ولم يشكلم . فأما أن يحصل لنا العلم بأن ذلك قيل ، وأنه واجب ، وأنه لم يفعله من قبل أن يعرف الترتك وسائر الأفعال ، فذلك ممتنع ، لأنه إذا لم يصح أن يعلم إثبات الفعل فعلا له إلا باستدلال ، فكيف يصح أن يعلم أنه لم يفعله على حد الاضطرار ؟

قيل له : إننا لم نقل إن المشاهد يعلم باضطرار أنه لم يفعل الواجب ، وإنما قلنا إنه متى تقدم له العلم بالأفعال ، وكيفية إحداثها ، وجوب الفعل المخصوص عليه ، علم عند ذلك أنه لم يقع ذلك الواجب ، إذا كان حاله ما وصفناه ، من غير تأمل وتطويل ، من حيث يعلم أنه لو فعله لشوهد على خلاف الوجه الذي بشاهده عليه ، وليس يمتنع في كثير من العلوم ، أن تكون ضرورية على الجملة ، فإن كان تفصيلها يتعلق بأمور مفصلة ، كما نقوله ، من أن العالم يقبح الظلم ، وبأن الضرر المعين ظلم يعلم قبحه عند ذلك من غير تأمل محدد ، فذلك إذا تقدم له العلم بأنه لو فعل الحركة لشاهده متحركا ، ولفصل بين حاله كذلك ، وبين أن يسكون ساكنا ، ثم علم وجوب فعل الحركة عليه في وقت مخصوص ، ثم علم عند المشاهدة أنه لم يحصل بصفة المتحرك في تلك الحال ، علم أنه لم يفعل الواجب المخصوص ، ولا يحتاج في معرفة ذلك إلى نظر محدد ، لأنه لو احتاج إلى ذلك كان لا يمتنع والحال هذه ، ألا يتفكر على بعض الوجوه ، فلا يعلم من حال زيد أنه لم يفعل هذا الواجب المميين ، وبطلان ذلك بين صحة ما قدمناه ، والذي يدعى فيه الاضطرار ، العلم بأنه لم يتحرك على وجه مخصوص ، فأما أنه لم يفعل الحركة ، فلا بد من أن يكون بالتأمل ، لأنه / يجب أن يعلم ثبوتها ، فإنه ممن يصح أن يفعلها ، ثم عند

ذلك يعلم أنه لم يفعلها ، فإذا حصل له العلم بأنها واجبة عليه في وقت بعينه ، صبح أن يعلم أنه لم يفعل ما وجب عليه .

فإن قال : هلا قلتم : إنه إنما يعلم أنه لم يفعل الواجب عليه ، بأن يعلم أنه قد فعل له تركا ، لأن حد الواجب : أن له تركا قبيحا .

قيل له : إنما قد بينا فيما تقدم فساد هذا الحد ، وكشفنا عن بطلانه ، وبيننا أن حد الواجب أنه استحق القدم بالألا يفعله من وجب عليه على بعض الوجوه . والذي ذكرناه ، لا يبطل هذا الحد ، لأننا قد بينا أننا نعلم في المكاف أنه لم يفعل الواجب ، من الطريق الذي ذكرناه ، وإن لم نعلم له فعلا ولا تركا ، لأن العلم بأن المستلحق على الأرض المضطجع ، يحدد في نفسه السكون حالا بعد حال ، طريقه الاستدلال ، ولا تعلق له بالاضطرار البتة ، ولا لمشاهدة فيه تدخل ، على نحو ما ذكرناه في الحركات ، فكيف يصح أن يقال : إنه إذا علم فيمن هذا حاله ، أنه لم يرد الودعة ، ولم يقض الدين ، ولم يصل ، فقد علم أنه يُحدث في نفسه السكون حالا بعد حال .

وبعد ، فقد بينا من قبل جواز خلو القادر من الأخذ والترك ، فكيف يصح أن يُمتنع العلم بأنه لم يفعل القيام والقعود ، بالعلم بأنه فعل السكون المضاد لهما . وبعد ، فلو لم ثبت ما قلناه بالدلالة ، لما صح تطبيق العلم الجارى بحرى الضرورة ، بالعلم الذى لا طريق له إلى التأمل والاكتساب ، وذلك أن علمنا في الساكن الذى لا يتغير حاله على النظر ، أنه يتجدد فيه السكون حالا بعد حال ، أو السكون فيه باق ، لانتماق له بالاضطرار ، ولا بطرقه ، ولا بد من أن يكون طريقه الاكتساب ، ولذلك اختلاف العقلاء في السكون : هل يجوز البقاء عليه أو لا يجوز ؟ واختلافوا في سكون الأجسام الساكنة ، التى ليست بقادرة أنها متجددة أو باقية ، فكيف

يصح ادعاء علم الضرورة في ذلك ، ولو صح أن يعلم أن الساكن يتجدد سكونه ، لما صح أن يعلم أنه من قِبَل القادر الساكن إلا بتطر متأنف ، وقد علمنا أن الطريق إلى العلم بأن الحادث فعله إنما يظهر فيما يظهر تجده ، فيعلم وقوعه بحسب دواعيه وقصده . فإما إذا كان ذلك الفعل مما لا يظهر ، فهو بمنزلة أعمال القلوب ، فكيف يصح أن يعلم فيه بانفراده أنه فعله ، ولذلك قال شيوخنا : إن الواجب لو كان له ترك متى لم يقع من وجب عليه ، لسكان العلم بذلك الترك لا يحصل إلا بأدق نظر وأطفه ، لأنه يفارق حاله حال الأفعال الظاهرة ، من الوجه الذي ذكرناه ، ولأن العلم بأن ما يقع منه ترك الواجب ، يوجب أن يعلم أنه من قِبَله ، وأنه بنائي وجوده وجود الواجب ، وكل ذلك مما لا يظهر كظهور الأفعال التي تتغير على المنظر ، ويعلم وقوعها بحسب قصده ودواعيه . فكيف يقال فيما هذا حاله : إنه كالأصل ، للعلم بأنه لم يفعل ماوجب عليه .

فإن قال : إنا نعلم من حاله إذا لم يفعل الواجب ، أنه على صورة مستقبحة ، وحالة مكروهة ، وذلك مما يعلمه العقل أجمع ، فيجب أن يتعلق العلم بأنه لم يفعل الواجب بهذا العلم ، وهو العلم بالفعل على طريق الجملة .

قيل له : إذا كان حال الواجب ماقدمتاه ، من أنه يتغير به هذا القادر ، وحال تركه ماقدمتاه ، ومن أن هيئته لا تتغير به ، حتى لا يفصل بينه وبين الجراد الساكن ، فكيف يدعى أن من علمه غير فاعل للواجب ، فقد علمه على صورة مستقبحة ؟

وابعد ، فإن استباح الصورة ، هو العلم بأن في جسمه أو في بعضه فعلا قبيحا ، على جملة أو تفصيل . وقد بينا أنه لا طريق لهذا العلم إلا الاستدلال ، لو كان ذلك معلوما في الحقيقة ، فكيف وقد بينا أنه قد يتخلو والحال هذه من ترك الواجب

وإن لم يفعله ، وكل ما يوردونه من العبارات في هذا الباب ، فلا وجه له ، لأنهم ربما قالوا : إذا لم يفعل الواجب ، فقد قام مقاماً قبيحاً ، ووقف موقفاً مستقبهاً / ، لأن العبارات لا مدخل لها في هذا الباب على وجه ، وقد بينا ما يتعلق بالمعاني ، ولا يبعد عندنا في بعض الواجبات ، أنه إذا لم يفعله ، يحصل على هيئة متجددة يشاهد عليها ، نحو أن يلزمه القعود ، فيفعل القيام ، فأما إذا لم يكن الواجب بهذه الصفة ، وكان حاله ما قدمناه ، فالذي سأل عنه في نهاية البعد .

فإن قال : إنا نعلم من حاله إذا لم يفعل ما وجب عليه ، من رد الودعة أو الصلاة أو غيرها ، أنه كاره لهما ، أو يريد لصدما ، أو تركهما ، وذلك قبيح منه ، فلم يتحصل لنا العلم بأنه لم يفعل الواجب إلا ومعه العلم بفعل قبيح فعله ، ولا يتميز في هذا الباب ، بأن يكون ذلك الفعل تركاً في الحقيقة .

قيل : إذا كان ما قدمناه قد علم به أنه لا يعلم من حاله أنه فاعل للسكون في نفسه ، فبالأعلم أنه فاعل الإرادة أو الكراهة في قلبه أولى ، لأنه لا طريق للشاهد يظهر ، يوصل به إلى معرفة حصولهما في القلب ، وإنما يعلم المرید في بعض الأحوال باضطراب ، متى ظهرت فيه الأفعال التي تحصل ، كالتطريق إلى معرفة كونه مریداً ، كالحركات والسكنات والأحوال . فأما إذا كانت حاله ما وصفنا ، من كونه ساكناً على طريقة واحدة ، فكيف يُعلم حصول الإرادة والكراهة ، اللتين ذكرهما في قلبه ، وطريق معرفتهما لو كانا معلومين ، أخفى من طريق معرفته السكون في نفسه حالاً بعد حال .

فإن قال : إنه متى لم يفعل الواجب ، فلا بد مع كونه عالماً بحاله ، من أن يكون كارهاً له ، ولولا ذلك لم ينصرف عنه .

قيل له : إنه لا يمتنع ألا يفعل الواجب وإن لم يكرهه ، بالأيسر يكون له إلى

السكرامة دافع ، وإنما الذى يجب فى العالم متى لم يفعل الفعل ، ألا يكون مريدا له مع التضحية ، لأن الداعى إلى الفعل يدعو إلى الإرادة ، والصارف عنه صارف عن الإرادة . فأما السكرامة فهى بمنزلة فعل منفصل ، فقد يجوز أن يخلو منها فن أين أن من لم يفعل الواجب ، فلا بد من أن يكون كارها له ، فأما كونه مريدا لصدده ، فإنما ثبت متى صح كونه فاعلا لصدده وتركه ، لأنه إنما يجب أن يكون مريدا لما يفعله ، فأما إذا لم يثبت كونه فاعلا ، فن أين أنه يجب أن يريد به ؟ وإرادته أكان لا طريق لنا إلى معرفة كونه مريدا ، لأننا قد بينا أن الإرادة غيرنا لا نعرفها إلا بطريقة الاضطراب ، من حيث يظهر منه ما نعلم وقوعه بحسب مقاصده ، فيكون كالطريق إلى معرفة كونه مريدا ، فأما إذا كان الفعل غير ظاهر ، فالعلم بأنه مريد لا يحصل إلا من جهة السمع .

فإن قال : إنه إذا لم يفعل الواجب ، فالداعى له إلى ألا يفعله ، مافيه من المشقة ، وما يؤثره من الراحة ، فلا بد من أن يكرهه ويريدها ، لما يحصل عليه من الراحة .

قيل له : إنك غيرت العبارة فى هذا السؤال ، ومعناه ما تقدم ، وقد بينا أن راحته قد تحصل بالسكون الباقى ، وبالسكون الحادث فيه من فعل غيره ، بل الراحة بأن تحصل بهذين الوجهين ، أولى من حصولها بأن يكون هو الفاعل ، لتسكين نفسه حالا بعد حال ، فكيف يجب أن يكون فاعلا لها ، وإذا لم يجب ذلك ، فبالأولى يجب أن يكون مريدا لها أولى .

فأما كون الواجب شاقا ، فإن صرفه عن فعله فإنما يجب أن يصرفه عن إرادته . فأما أن يقتضى ذلك كونه كارها له ، فذلك غير واجب ، على ما تقدم قولنا فيه .

فإن قال : إنه مع العلم بحال مالم يفعله ، لا يخلو من إرادة له أو كراهة ، فإذا لم يجوز أن يكون مريدا له مع كونه غير فاعل ، فيجب أن يكون كارهها له .
 قيل له : إنك إنما تبني ذلك على أن القادر منا لا يخلو من الأخذ والترك ، وقد بينا فساد ذلك ، وبيننا أن ذلك لو كان معلوما ، لم يجب فيمن علم أنه لم يفعل الواجب الخصوص ، أن يعلم ما ذكر به ، بالألا يكون معتقدا لذلك ، ولا يستدل عليه ، فقد صح - على كل حال - أننا قد نعلم المكلف غير فاعل الأفعال التي قدمنا ذكرها ، وإن لم نعلمه فاعلا لفعل قبيح .

وبعد ، فإن من لم يفعل الواجب المختص بحسبه وجوارحه ، على الوجه الذي قدمناه ، فقد لزمه مع هذا الفعل أن يفعل الإرادة له ، فإذا فعل كراهة له ، فالكراهة ترك الإرادة ، وليست ترك الواجب المختص بجوارحه ، فقد خلا من هذا الواجب ومن تركه ، وإنما فعل تركا للإرادة ، وعلما بأنه تارك لأحد الواجبين ، لا يوجب أن يعلم من حاله إذا لم يفعل الواجب الآخر ، أنه فعل له تركا ، فقد صح ما أردناه .
 على أن من حق الإرادة والكراهة أن تتعلقا بالحوادث ، ولا بد في المريد من أن يعتقد حدوث ذلك ، فإذا صح أن من خالف القوم قد اعتقد أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك ، فيجب أن يعتقد جواز ألا يكون مريدا ولا كارهها ، وإن لم يفعل الواجب الذي ذكرناه . وكذلك يجب في العوام ، ومن لم يستدل على مذهب القوم .
 وقد صح على كل حال أننا قد نعلم في المكلف أنه لم يفعل الواجب الخصوص ، وإن لم يعلم أنه قد فعل فعلا قبيحا . وقد بينا من قبل أن الحى ^(مضاف) صحة كونه مريدا للشيء وكارهها له ، قد يخلو منهما جميعا ، وبيننا أنه لا ضد لها ثالثا ، وبيننا أن خلو من ذلك أوضح من خلو من سائر الأفعال وتركها ، وجعلناه دلالة على امرئة طريقتنا في هذا الباب .

فأما من يقول منهم بأنه إذا لم يفعل الواجب ، فلولا كونه مريدا الترك له ، لم يقبح الترك ، لأن القبيح إنما يقبح بالإرادة ، ولو لم يقبح ذلك ، لم يستحق الذم ، فبناء^(١) منهم على أصولهم .

وكل ذلك مما يخالف فيه ، لأن عندنا يقبح القبيح لا بإرادة ، وإنما تؤثر الإرادة في وقوع الفعل على بعض الوجوه ، ثم ننظر فيه ، فرمافيج لذلك ، وربما حسن عنده . فتعلمهم بذلك لا يصح .

فإن قال : إنا إذا علمناه غير فاعل للواجب ، فلا بد من أن نعلم من حاله الندم أو الاعتباط ، فإذا لم يصح كونه نادما في الحال ، فيجب أن يكون مغتبطا ، وذلك يقتضى أنه لا بد من فعل قبيح .

قيل له : إن الذى قدمناه في الفعل والإرادة وتركهما ، يبطل ما تعلقت به الآن ، لأن حال هذين لا تزيد على حال ما تقدم ذكره ، على أن الذى ذكرناه إنما يصح في الثاني من الحال التى لم بفعل فيها ما وجب عليه ، ليصح أن يكون بادئا أو مصرا ، فأما إذا كان القول على حاله ، فالتعلق بذلك لا يصح .

على أنا سنبين عند الكلام في التوبة : أن العالم بإخلاله بالواجب ، ويقادماه على القبيح ، قد يصح أن يخلو من هذين ، وفي ذلك سقوط تعلمهم به .

فصل

في أننا نعلم من حال من لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم ، وأنه يحسن لومه مع زوال الموانع

اعلم أن المتقلاء يعلمون من حال من لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم ،

(١) وردت هذه الكلمة في الأصل بدون نقط على الأحرف ، وبدون الهزلة آخر الحروف .

ويمحسن لومه ، كما يملكون ذلك من حال من علموه فاعلا للقبیح ، مع علمه بقیحه ، أو تمكنه من معرفة قبحه ، وكل واحدة من هاتین الطریقتین كالأخری ، فی أنها^(١) أصل فی هذا الباب ، غیر محمول علی غیره ، كما أننا نعلم فی الظلم والکذب حسن الذم علیهما ، لا بأن نقیس أحدهما علی الآخر ، وإنما تقع الشبهة فی أن من هذا حاله یحسن ذمه ، لأنه لم یفعل الواجب ، أو اقر ذلك . وهذا كلام فی التعلیل ، وقد بینا من قبل أن الحكم قد یعلم باضطرار ، ولا تُعرف علة الحكم إلا باستدلال ، وإن كان قد یعلم ثبوتها بالاضطرار أيضا ، فسكا لا يجوز أن یقال فیمن نعلمه مستحقا للذم ، إذا فعل القبیح ، إن ذلك غیر معلوم ، كذلك ما ذكرناه فیمن لم یفعل الواجب . وكما لا يجوز أن یقال فی فاعل القبیح إنه محمول علی غیره ، فسكذلك القول فیمن لم یفعل الواجب . والخالف فی هذا الباب لا یخفى من وجهین : إما أن یقول : إنا لا نعلم ذلك من حاله ، مع علمنا بأنه لم یفعل الواجب . أو یقول : إنا وإن علمنا ذلك من حاله ، فإننا نعلمه مع العلم بفعل [ما]^(٢) یختاره . أو یقول : قد نعلم ذلك من حاله علی كل وجه . وقد علمنا فساد هذا الوجه الثالث ، لأننا باضطرار نعلم أن من وجب علیه / رد الودیعة ، عند المطالبة وارتفاع الأعذار ، والمتسكن من ردها بعینها ، وسده حاجة صاحبها إليها ، أنه یعلم حسن ذمه فی المقول ، كما حسن ذم المقدم علی الظلم ، فلا فرق بین من أنكر ما ذكرناه ، فیمن لم یفعل هذا الواجب ، و بین من أنكره فیمن یفعل الظلم وغیره من القبائح الظاهرة ، فلم یبق إلا ما ذكرناه من الوجهین . وقد یتنا فیا تقدم أن العلم بأنه لم یفعل الواجب المعلن ، لا یترقی بالعلم بأنه فعل

(١) أصل العبارة : وكل واحد من هاتین الطریقتین كالأخری و أنه أصل

(٢) [ما] : ساقطة من الأصل .

فعل قبيحا ، من ترك وغيره ، فلو عاقبنا حسن ذمه بفعل آخر ، لوجب أن يصح في العقلاء ، مع معرفتهم بحاله ، وأنه لم يرد الوديمة التي قدمنا ذكرها ، ألا يعلموه مستحقا للذم ، ولا فرق بين من دفع ذلك وبين المدافع لما قدمناه من قبل ، فقد ثبت إذن الوجه الثالث ، وهو أن هذا العلم يحصل عند العلم بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، ولا فرق بين من علّق هذا العلم - وإن حصل عند العلم بأنه لم يفعل الواجب - بفعل غير معلوم للعقلاء ، وبين من علّق العلم بأن الظالم يستحق الذم ، بالعلم بأنه [إن] "لم يفعل الظلم ترك واجبا" ، فكما أن ذلك يبطل من حيث نعلم أن هذا العلم قد يحصل وإن لم يستدل على ذلك ، ولم يُعتقد ، ولم يخطر بالبال . وكذلك القول فيما بيننا .

وبعد ، فلو لاحظنا ما ذكرناه ، لأدّى إلى ألا يفرق العاقل في كثير من الأحوال ، بين من لم يفعل ما وجب عليه من رد الوديمة التي حالها ما وصفنا ، وبين من لم يتد بالتفضل ، لأنه إذا كان العلم بأنه يستحق الذم عند ذلك يتعلق بأمر آخر قد لا يعرفه العاقل ، فقد يجب أن يتساوى حالهما عنده في كثير من الأوقات ، وذلك يؤدي إلى أن يكون حكم الواجب كحكم التفضل في المقول ، ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال بمثله في القبيح والباح . وكل ذلك يبين أن هذا التحكم معلوم فيمن لم يفعل الواجب ، وإنما يشبهه الحال في أنه يستحق الذم ، ويحسن لومه من حيث لم يفعل الواجب ، أو لأمر آخر ، فتكون المنازعة في التعليل ، لا في نفس الحكم .

فصل

في أن من لم يفعل ما وجب عليه ، يستحق الذم ، ويحسن لومه
لأنه لم يفعل الواجب

يدل على ذلك ما قدمناه من جواز خلو القادر إذا لم يفعل الواجب من تركه ، فلو لم نقل والحال هذه : إنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب ، لأدى إلى أن يستحق الذم ، مع فقد وجه يحسن الذم لأجله ، وقد علمنا أن ذلك لا يصح على وجه ، لأنه يوجب صحة قول المخيرة ، ويوجب جواز لوم الطفل وحسن عقابه . وبما يدل على ما قلناه ، أنا عند علمنا من حاله بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، نعلم حسن ذمه ، وإن لم نعلم غير ذلك من حاله ، على ما تقدم القول فيه ، لأننا قد بينا أننا قد نعلم ذلك وإن لم نعلم منه فعلا ولا تركا .

فيجب أن يقضى بأن الذم الذي حسن في العقل ، إنما يستحقه على ما عند علمنا به نعلم حسنه ، دون الأمر الذي قد نجعله مع العلم بحسنه ، وذلك يوجب أنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، مع ارتفاع الموانع ، وزوال الأعذار . وقد بينا من قبل في هذا الكتاب : أن العلم بحسن الفعل ، لا يحصل إلا مع العلم بما له حسن ، على جملة أو تفصيل . وكذلك العلم بوجوب الواجب وقبح القبيح ، وتضييق القول فيه ، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن يقال : إنا وإن علمنا حسن ذمه إذا لم يفعل ما وجب عليه ، فإنه يستحق الذم على أمر لم يفعله ، بل الواجب أن يكون الذي علمناه هو الوجه في حسن ذمه ، وهو كونه غير فاعل للواجب ، وأن يكون حاله في ذلك / كحال فاعل القبيح ، لأننا متى علمناه كذلك ، علمنا حسن

ذمه ، وإن جهلنا ما عداه ، فعلمنا أن ذمه إنما حسن لأنه فعل القبيح ، لا لأن تركه الواجب قد انتفى . فكذلك القول فيما قدمناه .

ومما يبين ذلك أن المكلف لو فعل الكفر في قلبه ولم نعلمه من حاله ، لم نعلم حسن ذمه ، وإذا علمنا ذلك من حاله أو غيره من القبايح ، علمنا حسن ذمه . فالفرق بين الحالتين ليس إلا ما قدمناه ، من أن فقد عدنا بالوجه الذي له حسن ذمه ، على جملة أو تفصيل ، اقتضى العلم بحسن ذمه ، فإذا صح أننا لا نعلم من لم يفعل الواجب الخصوص إلا ذلك ، علمنا حسن ذمه فيجب أن يكون علة حسنه ، كونه غير فاعل لما وجب عليه ، لأنه لو كان إنما حسن لأمر سواه ، كان من لا يعلم ذلك الأمر على جملة أو تفصيل ، لا يعلم حسن ذمه ، على ما بيناه فيمن يفعل الكفر في قلبه .

فإن قال : أليس النبي صلى الله عليه وسلم لو خبرنا عن زيد بأنه يستحق الذم ، علمنا ذلك من حاله ، وإن لم نعلم منه الوجه الذي له حسن ذمه ، فهلا جوزنا مثل ذلك فيمن لم يفعل ما وجب عليه ؟

قيل له : إن بقول الرسول بعد علمنا بصدقه ، نعلم أنه لا بد من وجه لأجله استحق الذم ، فقد علمنا عند علمنا بحسن ذمه الوجه الذي له يحسن ذمه ، على جهة الجملة ، فهو بمنزلة أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم إن زيدا يستحق الذم على فعل قبيح ، في أننا وإن لم نعلمه على التفصيل ، فقد علمناه على الجملة .

يبين صحة ما ذكرناه ، أن من عرف صدق الرسول صلى الله عليه ، وتقدم له العلم بوجه استحقاق الذم ، يعلم ما ذكرناه ، ومن لم يعلم هذين الأصلين لا يعلم حسن ذمه . فقوله عليه السلام دلالة على ما ذكرناه ، فمن علمه على الوجه الذي يدل ، علم به حسن ذمه ، وإلا لم يعلم ذلك .

فإن قال : جَوَزُوا فيمن لم يفعل الواجب ، أن يعلم حسن ذمه على هذا الوجه ، بأن يكون كونه غير فاعل للواجب ، دلالة على أنه قد فعل فعلا قبيحا ، لأجله يستحق الذم ، فيكون ذلك معلوما على جهة الجملة .

قيل له : قد كان يجب فيمن يعلم أن كونه غير فاعل الواجب دلالة على أنه فعل فعلا قبيحا ، ألا يعلم حسن ذمه ، كما ذكرناه في قول الرسول عليه السلام .

فإن قال : كذلك أقول .

قيل له : فيجب على هذا القول ، فيمن لم يستدل ، فيعلم أن القادر إذا لم يفعل الفعل ، فلا بد من أن يعلم تركا له ، من المومنين والعلماء الذين يذهبون إلى خلاف هذا المذهب ، ولا يملكون^(١) فيمن لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم . وقد بينا فساد ذلك ، وبيننا أنه لا فرق بين من حمل ذلك على قول الرسول ، وبين من حمل فعل القبيح على ذلك ، فقال : إذا علمنا بحسن ذمه عند فعل الظلم ، فإنما نعلمه كذلك ، لأنه يدلنا على عدوله عن واجب ، هو ترك لهذا الظلم ، فكما أن هذه الطريقة فاسدة ، مباينة لقول الرسول عليه السلام ، في الوجه الذي ذكرناه ، فكذلك القول فيما قدمنا ذكره .

فإن قال : إن لم يصح أن يعلم حسن الفعل إلا مع العلم بما له حسن ، على جملة أو تفصيل ، فكذلك يجب في القبيح والواجب .
قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب ألا يعلم غير النبي صلى الله عليه وآله وجوب الواجب ، وقبح القبيح ، وحسن المباح ، إلا من يعلم الوجوه التي لها صار كذلك ، وهذا يوجب

(١) العبارة في الأصل : « ألا يملكون » ، وفيها غموض ؛ ولعل ما أوردناه يوضح المقصود .
« يملكون » : « الذين يملكون » .

أن كثيرا من المتكلمين لا يعلم الشرائع ، من حيث ذهب إلى أنها يحسن التعبد بها ، باختيار^(١) القديم ، أو لأجل الثواب ، والتحرز من العقاب ، ويوجب في أصحاب الاختلاف^(٢) ألا يملوا هذه / الشرائع بقوله عليه السلام .

قيل له : إن من قال إنه صلى الله عليه أوجب الفعل ، وبإيجابه يلزم ولم يثبت له حكما يجب لأجله البتة ، فغاله كحال المجبرة إذا قالت في الفعل : إنه يحسن ويقبح بالأمر والنهي . فكأنهم لا يبرفون مع هذا المذهب حسن الفعل وقبحه ، إلا إذا كان العلم به من حيز^(٣) الاضطرار ، فكذلك القول فيمن سألت عنه . لكن القوم لا يقولون بذلك ، بل يقولون : إنه تعالى أوجبه لأنه صلاح العبد ، لكنهم يختلفون ، فمنهم من يجعله صلاحا بإيجابه ، ولم يعتبر في ذلك ما يعتبره . ومنهم من يجعله صلاحا لمكان الثواب فقط . وقد بينا أنه إنما يكون صلاحا لاختيار المكلف الواجب العقلي عنده ، أو الانتهاء من القبائح ، وأنه لا يجوز أن يختص بذلك إلا لأن أحوال [ما^(٤)] هو عليه ، لا تتماق باختيار^(٥) الموجب ، ولذلك اختلفت المعاديات في المكلفين . وستجد ذلك مشروحا في باب النبوات . فالجميع قد قالوا فيما علم وجوبه من قبل الرسول عليه السلام : إنه يختص بكونه مصلحة ، فلم يقل أحد منهم بوجوبه إلا مع القول بالوجه الذي له يجب لأجله ، وإن اختلفوا في ذلك الوجه ، فأصاب منهم فريق ، وأخطأ آخرون .

(١) في الأصل : (ما حصار) بدون نقط على الحروف . ونظمت بحرفة عن (باختيار) .
(٢) (الجل) كذا بالأصل . ولعل المراد بأصحاب الحل : حلة الشريعة ، والفاطمون عن من قبلهم الأئمة . وفي الحديث : (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ...) الخ .
(٣) (جيز) : كذا في الأصل . والكلمة غير منقوطة . واستقيم المعنى بجمعها (حز) أي جهة .

(٤) [ما] رتبة يتضح بها المعنى وتستقيم العبارة .
(٥) و الأصل : (ما حصار) بدون نقط على الحروف

فإن قال : إذا كان ما ذكره لا يصبح كونه وجها لوجوب الواجب ، فيجب ألا يكونوا عالين بوجوبه .

قيل له : إذا علموا صدق الرسول صلى الله عليه ، وخبر بوجوب الفعل ، علموا وجوبه ، وعلموا عند ذلك بأنه إنما يجب لبعض الوجوه ، إذا تقدمت المعرفة بأن الواجب لا يجب إلا لوجه يقتضى ذلك فيه ، لأنه لا يمتنع أن يعتقد المكلف أن الواجب وإن وجب عند وجوه مخصوصة في العقل ، أنها ليست هي المؤثرة في وجوبه ، فيكون عالما بوجوب الأفعال العقلية ، وبحصول الوجوه التي لها تجب ، ويشك في أن وجوبها هو لذلك الوجه أو لغيره ، فيكون عالما بالحكم وثبوت العلة ، ويشك في أنها علة لذلك الحكم ، لأن العلم بذلك طريقه الاستدلال ، ولذلك قلنا : إن العالم بيقبح الكذب ، لا يعلم قبحه إلا مع العلم بكونه كذبا ، لكنه قد يجوز أن يعتقد أنه يقبح لأمر سواه .

فإذا صح ذلك ، لم يمتنع في المخالف لنا من المبدعين ، أن يعلم وجوب الشرعيات ، مع الخلاف الذى قدمنا ذكره ، بأن يعتقد أنها تجب لا لوجه مخصوص ، أو يعتقد أنها واجبة لوجه لا تجب لأجله ، أو يعتقد في الجملة ، أنه لا بد من وجه تجب لأجله ، ويشك في ذلك الوجه . وهذا كما نقوله في الآلام : إن من علم أنه تعالى لا يفعل القبيح ، يعلم حسنها إذا كانت واقعة من قبله تعالى ، وإن لم يعلم الوجه الذى له حسنت ، وهذا إنما يصح فيما العلم بوجوبه ، يتقدم على العلم بوجه وجوبه ، وذلك لا يتأتى إلا في الشرعيات ، لأن بالخبر يعلم وجوبها ، ثم يرجع إلى قضية العقول ، في المعرفة بوجه وجوبها على طريق التفصيل ، فإن كان الناظر في ذلك قد علم بالعقل وجوه الواجبات ، علم بالتأمل اليسير أنها وجبت من حيث كانت مصالحة ، أو لأنها تركت المفسدة ، على ما بيناه في باب اللطف ؛ وإن لم

يتقدم له هذا العلم ، يحتاج إلى فضل تأمل . فأما إذا كان العلم بوجوبه لا من جهة الخبر ، لكن بالعقل ، فالكسب منه كالضرورة ، فكما لا يصح أن يعلم باضطرار وجوب ردّ الوديعة إلا مع العلم بماله يجب ، على جملة أو تفصيل ، فكذلك شكر الدعة وغيرها ، وكذلك قُبْحُ القبايح ، وكذلك القول فيما يعلم باكتساب . وقد دللنا على صحة ذلك من قبل ، ولو لم نذكر في ذلك إلا ما ذكرناه في هذا الباب ، من أن زيدا لو كفر بقلبه ، اسكان في نفسه يستحقّ الذم ، ولم يحسن منا ذمه عند فقد العلم بذلك ، حتى إذا علمناه ^(١) فاعلا للقيح مع الشرائط المذكورة في هذا الباب ، علمنا حسن ذمه . فيجب أن يكون الفرق بين الحالتين هو ما نحن عليه ، دون ما عليه المذموم ، لأنه في الحالتين يستحقّ الذم ، اسكونه فاعلا للقيح ، على الموجه الذي ذكرناه ، لكفا / في إحدى الحالتين لما لم نعلم ماله يحسن ذمه ، لم يحسن منا ذلك ، ولما علمنا في الحالة الأخرى ما يحسن لأجله ذمه ، حسن منا ذلك في العقل .

وهذه الطريقة تبين ما قدمناه ، من أن وجوب الواجب وحسنه ، وقبح الفعل ، لا يُعلم إلا مع العلم بماله يخص بذلك ، على جملة أو تفصيل .
وبين أن هذه القضية ، أو لم يجب كونها مستمرة في سائر الأفعال ، أوجبت في باب الذم والمدح .

واعلم أن طريق العلم بوجه الوجوب قد يسكون تقدم العلم بوجوب ذلك الفعل ، بأن يعلم وجوبه باضطرار أو استدلال ، وبتطرق بذلك إلى ماله يجب ، من الوجه الذي قدمناه ، لأنه الاعتبار الذي به نعرف العلم ، بأن يعلم أن عند بعض الوجوه وجب ، ولولاه لم يجب ، على ما تقدم ذكرنا له . وقد بتطرق بوجه

(١) في الأصل : (علمنا) .

الوجوب إلى العلم بوجوبه ، بأن يتقدم لنا معرفة بعض الواجبات ، ونعلم ماله وجبت ، ونجد ذلك في غيره من الأفعال ، فنعلمه واجبا . وكذلك القول في قبح القبيح .

وعلى هذا الوجه قلنا : إننا متى علمنا في الكذب العارى من نفع ودفع مضرة إنه قبيح باضطرار ، ثم علمنا أنه إنما قبيح لا لثمرته من نفع ، ودفع ضرر ، لأنه كان يجب ألا يفترق الصدق والكذب في ذلك ، علمنا أنه إنما قبيح لكونه كذبا ، فنتى علمنا كذبا فيه نفع ودفع مضرة ، علمناه قبيحا ، بحصول الوجه الذى له قبح الكذب الأول .

وهذه الطريقة واجبة في العقليات . ولذلك قلنا إنه لا بد في الواجبات من أن تكون أصولها ضرورية . وكذلك القبايح والحسنات ، حتى تصح هذه الطريقة التى ذكرناها في الاستلال فيها ، بأن يحمل مالا يعلم باضطرار ، على ما يعلم ذلك فيه ، ولا شئ من القبحات والحسنات والواجبات ، إلا وهذا حاله ، إذا كانت عقلية

فأما الشرعى فقد يمكن أن يعلم من كلا الوجهين ، وإن خبر صلى الله عليه وسلم أولا بوجوب الفعل ، علمناه واجبا ، وانطلقنا بذلك إلى معرفة وجه وجوبه . وإن خبر صلى الله عليه وسلم أولا بوجه وجوبه ، عرفنا ذلك ، وقطرناه إلى معرفة وجوبه ، لتقدم علمنا بأن أحد الأمرين لا يتفك من الآخر ، فأيهما تقدم تقدم لنا فيه المعرفة ، فخير^(١) صلى الله عليه وسلم بوصلنا إلى الآخر ، فلذلك صح أن نعرف بخبر النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الفعل وقبحه أولا مرة ، ووجوه وجوب الواجب

(٢) في الأصل : (لمه) .

وقبح القبيح أولاً أخرى^(١) . ولا تفترق الحال فيهما ، لكونهما طريقين إلى المعرفة بالشرائع .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في هذا الباب ما يجوز أن يجعل جواباً عما سألوا عنه . وذلك أنه قال : إن الوجه في وجوب النظر في إعلام الأنبياء هو الخوف من تركه والإخلال به ، فإنه بمنزلة وجوب النظر في معرفة الله أولاً ؛ وبين أن النبي صلى الله عليه وسلم لا بد في الابتداء من أن يقول لأمته : إني مبعوث إليكم ، فإنه تعالى قد سخّاني ما يلزمكم مني ، لأنه من مصالحكم ، وإن أنتم لم تعلموه ولم تنمكوا به ، لحقكم^(٢) مضرة فيما كلمتم من جهة العقل . وإذا وجب أن يخاطب بذلك ، فقد عرّف أمته ما قدمنا ذكره ، من وجه وجوب الشرائع ، وقبح القبايح منها ، ويصير ذلك بمنزلة قوله تعالى : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) أنه مع بيانه لوجوبها ، بين الوجه في ذلك .

فإن قيل : إن الذي ذكرتموه إن تم لكم في قبح الفعل ووجوبه ، فلن يتم ذلك في حسنه ، لأنه لا وجه عندكم يحسن الفعل لأجله ، فكيف يصح مع ذلك أن تقولوا : إن حُسن ذم من لم يفعل ما وجب عليه ، هو لأنه لم يفعل الواجب / .

قيل : قد بينا أنه لا بد في الحسن من أن يكون له حكم زائد على وجوده ، ليخرج بذلك من أن يكون كالعدوم ، أو كالحادث الذي لا صفة له أكثر من الحدوث ، ولا بد مع ذلك من انتفاء وجوه القبح عنه . فقد صار ما ذكرناه فيه في حكم الوجه الذي يقتضيه حسنه ، لأن عند ذلك يجب أن يعلمه حسنا ، كما يجب

(١) أخرى : أى مرة أخرى .

(٢) والأصل : (لخصم) .

أن يعلم القبيح قبيحا عند العلم بوجه قبحه ، فكما يصح أن يقول في العقاب : إنه يحسن لكونه مستحقا ، فكذلك هذا الذم يحسن لكون المذموم غير فاعل الواجب ، وإن كان لا بد من انتفاء وجوه القبح عنه .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه يوجب أنه الوجه الذى لا بد من حصوله في حسن الذم ، فنأين أن رجوه القبح عنه متضمنة ، ليصح ما ذكرتموه ؟

قيل له : إن وجوه القبح معقولة ، ولا شيء منها إلا وله أصل ضرورى ، إذا علمنا في ذم من لم يفعل الواجب ما ذكرناه ، وعلمنا انتفاء وجوه القبح عنه ، حصل لنا العلم بحسنه ، لأننا كما تعلم أنه لم يفعل الواجب ، فكذلك تعلم في ذمه أنه ليس بكاذب ولا ظلم ولا عبث ، إلى سائر الوجوه التى يقبح القبيح لأجلها ، فيحصل عند ذلك لنا العلم بحسن هذا الذم . ولولا صحة ما ذكرناه ، لما صح لنا العلم بحسن ذم من يفعل القبيح على الشرائط التى معها يحسن ذمه ، للوجه الذى سألوها عنه . فإذا لم يقدم ذلك في حسن هذا الذم ، فكذلك فيما قدمناه .

واعلم أنه لا يتنوع في كثير من المحسنات أن يعلم حسنها باضطرار . ولولا ذلك لما صح أن يعلم وجوب بعض الواجبات باضطرار ، لافتقار العلم بوجوبه إلى العلم بحسنه ، فإذا صح ذلك ، وجب فيما يعلم ذلك من حاله باضطرار ، أن يحصل لنا العلم عند ذلك بانتفاء وجوه القبح عنه على الجمل ، لأننا قد علمنا أن الفعل لا يحسن مع ثبوت وجه من وجوه القبح فيه ، ولا يحتاج فيما هذا حاله إلى تأمل محدد وإن احتيج فيما يعلم حسنه باكتساب إلى هذه الطريقة . وقد بينا أن العلم بحسن ذم من لم يفعل رد الوديعة وشكر النعمة على وجه مخصوص ، ضرورى ، فيجب أن يعلم عند ذلك انتفاء وجوه القبح عنه ، على طريق الجمل ، ويؤول بذلك القدر ما أورده السائل . على هذا الوجه نقول في المباحات : إنا إذا علمنا من صفاتها ما يقتضى كونها

مباحة ، فقد حصل عند ذلك لنا العلم بانتفاء وجوه القبح عنها ، لأنه لو لم يحصل هذا العلم ، لانتقض العلم بكونها مباحة .

فإن قيل : إذا كان ماله يحسن الحسن ، ويقبح القبيح ، كالعلة في حسنه وقبحه ، فمسلًا جاز أن يعلم الحكم وإن لم تعلم العلة ، كما يجب مثله في سائر العلل العقلية ، لأنكم توجبون فيها تقدم العلم بحكمها ، على العلم بها ، وعلى هذه الطريقة ينتم القول في أن العلم بأن العالم عالم ، يجب أن يتقدم العلم بعلمه ، وكذلك القول في سائر العلل ، فجوزوا ما ذكرناه مثله ؟

قيل له : إن ذلك لو وجب في حسن ذم من لم يفعل الواجب ، لوجب مثله في حسن ذم من فعل القبيح ، حتى يقال فيه إنه لا يمتنع أن يعلم حسن ذمه ، وإن لم تعلم ماله حسن ، وقد بينا بطلان ذلك ، بأنه لو فصل الكفر في قلبه ، لم يعلم حسن ذمه ، وإن لم يعلم ماله حسن . وقد بينا بطلان ذلك . وإذا علمناه فاعلًا للقبح الظاهر ، علمنا ذلك . وعلى ما ذكره السائل يجب ألا نفترق الحال في الأمرين . وبعد ، فإن طرق العلوم وتعلق بعضها ببعض قد تختلف ، فلا يجب حمل بعضها على بعض . وقد بينا في وجوه الحسن والقبح صحة ما ذكرناه فيها ، وثبت في العلل الموجبة أن حكمها يعلم أولاً ، ثم تعلم العلة ، فلا يجب أن يقاس أحدهما على الآخر ، ولم صار حمل وجوه الحسن والقبح على العلل فيما ذكره السائل أولى^(١) من حمل العلل على ما ذكرناه في وجوه القبح والحسن ؟

فإن قال : قد غاب ذلك ، فقلنا^(٢) إن الحكم لأجل العلة يحصل ، فوجب أن يعلم أولاً ، ثم يعمل ، وذلك قائم في وجوه القبح والحسن .

(١) في الأصل بأولى . ولا ضرورة لبيان هنا .

(٢) في الأصل : بأن قلنا . ولعل ما أثبتناه من انصواب .

قيل له : إن ذلك بوجب ألا يصح أن تعرف الملة مع الحكم ، وأن يكون الحكم هو الطريق إلى معرفة الملة ، كما يقوله في كونه عالما : إنه إذا علم أنه كذلك ، مع جواز ألا يعلم ، والحال واحدة ، فيجب أن يكون كذلك لعله ، وهذا يمنع من أن يعرف قبيح شيء من الأفعال مع العلم بماله قبيح ، وقد عرفنا بطلان ذلك من حيث نعلم الظلم قبيحا في حال ما نعلمه ظلما . وكذلك القول فيما نعلم قبيحه باضطراب . وكان يجب ألا يصح أن يتقدم علمنا بوجه القبيح ، ثم يعرف قبيحه ، كما لا يصح أن يتقدم العلم بالملة على العلم بالحكم ، وقد صح ذلك في كثير من المقدمات .

وبعد ، فقد صح أن لا نعلم الخلاف والوفاق إلا مع العلم بماله بخلاف الشيء غيره أو بوافقه ، ولم يجب أن يحمل ذلك على العملي التوجية . وكذلك القول في وجوه الحسن والقبح . على أن الفرق بين الأمرين ظاهر : وذلك أن العلم بوجب كون العالم عالما ، والعلم معنى غير العالم ، وما يجب عنه صفة لغيره ، فلم يمنع أن يتقدم العلم بالحكم فيه ، على العلم بالملة . وأيس كذلك ماله يقبح القبيح ، لأنه لا يتفصل منه ، وهو حكم من أحكامه ، كما أن القبح حكم من أحكامه ، فهو بمنزلة مخالفة الشيء لغيره ، في أنه لما اختص بذلك الحكم بمحتصة^(١) ، وصارت الذات واحدة ، لم تعلم المخالفة إلا مع العلم بماله وقع الخلاف ، فكذلك القول في وجوه القبح .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح مع العلم بقبح الفعل ، الشك فيما له بقبح ، والاختلاف فيه ، لأن جميع من يعلم قبحه على هذا القول ، يعلم وجه قبحه . وفي صحة ما ذكرناه دلالة على فساد ما أصْلَمْ .

قيل له : قد بينا أنه قد يعلم العالم قبحه ، ويعلم ثبوت الوجه الذي له قبح فيه ، ولا يعلم مع ذلك أنه قبيح لأجله ، فالشبهة والخلاف إنما يقعان في هذا الوجه الثالث ، ومتى علم أنه الوجه في قبحه ، لم يصح الخلاف من بعد ، ولذلك صح من الخلاف في (١) كذا في الأصل .

الظلم أن يقول : إنه قبيح لالكونه ظلما ، لكن للنهي أو غيره ، على مايقولون ، لأنهم وإن علموا كونه ظلما ، فقد جعلوا الموجب لقبحه سواء ، وأما إذا علموا أنه قبيح لكونه ظلما ، فإنه الوجه في قبحه ، فالخلاف زائل لاحتماله .

فإن قال : أفليس الخائف قد يقر بأنه يقيح لكونه ظلما ، ويقول مع ذلك إنه يكون حسنا من الله سبحانه ، وهذا طريقة المتقدمين من المجبرة ؟

قيل له : إننا لم نقبل : إن من علم قبحه لكونه ظلما ، فيجب أن يعلمه قبيحا من كل من اعتقده فاعلا ، وإنما يجب أن يعلمه قبيحا ، وقد علم القوم ذلك فيمن وجدوا الفعل واقعا بحسب قصده ودواعيه ، والذي اعتقدوه من أنه فعل الله سبحانه ، ولا يكون قبيحا منه ، فهو اعتقاد جهل ، لا يؤثر في صحة ماقدمناه .

فإن قال : فلو كان مااعتقدوه معلوما ، لكان يصح منهم هذا الاعتقاد .

قيل له : لو علموا وقوع الظلم من فاعلين على حد واحد ، كان لا يصح أن يمتدوه قبيحا من أحدهما دون الآخر ، وإنما يصح ذلك متى تباين حال الفاعلين عند العالم أو المعتقد ، فيصح أن يمتد في صفة أحدهما مالا يمتد في صفة الآخر ، ويجهل عند ذلك قبحه من جهته ، وإن علم قبحه من جهة الآخر وقد بينا جملة من القول في ذلك في أول باب العدل .

فإن قيل : إذا جاز أن يعلم ثبوت وجه القبح في الفعل وإن لم يعلم قبيحا ،

فهل جاز أن يعلم قبحه وإن لم يعلم الوجه الذي له قبح ؟

قيل له : لأنه مالم يعلم في ذلك الوجه أنه وجه قبح ، لم يكن له انماق بقبحه ، فصح أن يعلمه وإن لم يعلم أنه قبيح ، وليس كذلك حال القبيح ، لأنه متملق بذلك / الوجه ، فما لم يعلم على جملة أو تفصيل ، لم يعلم قبحه . ولذلك يصح من العاقل أن يمتد في الكذب الذي فيه نفع ، أنه ليس بقبيح ، وإن علم ثبوت

وجه القبيح فيه ، ولا يجوز أن يعله قبيحا من لا يعله كذبا . ولذلك صح افتراق الأشياء في وجه القبيح ، مع اتفاقها في القبيح ، ولم يحز افتراقها في القبيح مع افتراقها في وجه القبيح .

فإن قيل : أليس قد يعلم حسن ذم من فعل القبيح ، من لا يعله فاعلا للقبيح ، لأن هذا العلم على ما ذكرتموه ضرورى ، والعلم بإثبات الفعل وإضافته إلى فاعله ، طريقه الاستدلال ، وذلك يبطل ما قدمتم .

قيل له : إن في الأفعال ما يعلم باضطراب كالدركات ، ومنها ما يعلم بغير حال الجسم به باضطراب ، كالحركات والاجتماعات ، فإذا علم العاقل في ذلك أنه حاصل بحسب قصد زيد ودواعيه ، على وجه كان يجوز ألا يحصل من قبله علمه ، عامه فمثلا له ^(١) على الجملة ، وإذا علم أنه من باب القبيح ، علم حسن ذمه ، على الوجه الذى قدمناه .

وهذه الطريقة قائمة فيمن لم يفعل الواجب . فصح ما ادعيناه في الأمرين . وبعد ، فقد بينا أن العلم بالفعل ، وتعلقه بالفاعل ، وإن كان باكتساب ، فغير ممنوع أن يعلم في الجملة ، أن من حق الفاعل للقبيح أن يستحق الذم ، على بعض الوجوه ، ثم يعلم الفاعل بعينه مستحقا للذم ، عند النظر والتأمل . وكذلك القول فيمن لم يفعل الواجب ، ويحل ذلك محل عضا بقبح الظالم باضطراب ، وإن كنا لا نعلم في الضرر للمعين أنه قبيح ، إلا إذا علمناه من قبيل الظلم ، فيصير العلم به ضروريا أو في حكم الضرورى ، فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ، أن يكون من لم يعلم في زيد بعينه ، أنه

(١) كذا وردت هذه العبارة في الأصل . وفيها محو

فاعل للقيبح ، إما بأن يبقى الفعل كبقائه للأعراض ، أو بأن يبقى كونه فعلا له كالخبرة ، أو بالألأ يعلم كلا الأمرين كالعادة ، ألا يعلموه مستحقا للذم ، ومتى صح منهم أن يعلموه كذلك ، فقد ثبت أن العلم بحسن ذمه قد صح ، مع فقد العلم بالوجه الذى له حسن ذمه ، فهلا جاز أن يعلم العقلاء قيمن لم يفعل الواجب ، أن ذمه يحسن ، وإن لم يعلموا ما له حسن ذلك ، وهو ترك الواجب ؟

قيل له : إن المعتبر هو بما يحصل من العلم فى القلب ، على جملة أو تفصيل ، دون الاعتراف بالقول ، لأنه لا يتمتع فى العارف أن يحسد ، ولا يتمتع فيه أن يعلم أنه عالم ، لأن العالم بأنه عالم للشيء غير العلم به ، فإذا صح ذلك فالجميع يعرفون الفعل الذى هو القول والألم ، لأنهما بدركان ، ويعلمون على الجملة الحركات ، من حيث يعمدون فى التحرك أنه يتحرك ، مع جواز أنه يسكن ، ويعلمون بأول العقل ، أنه لا بد من أمر ما ، فيسكون ذلك علما بالحركة على الجملة ، ويعلمون وقوع ذلك بعسب قصد زيد ودواعيه ، وذلك علم منهم بأن القبيح فعله ، إما على جملة أو تفصيل . فقولهم إنا نفى الأعراض أولا نعلمها أو نضيفها إلى الله تعالى ، لا يقدح فى حصول علمهم بما ذكرناه ، لأن ثبوت ذلك قد يصح مع الجحد بالقول . فإذا صح ذلك ثبت أن العقلاء لم يعلموا حسن ذم زيد إذا قصد القبيح ، إلا مع العلم بما له قبيح ، وأن المخالفين الذين ذكرتهم بمنزلة سائر العقلاء ، فإذا صح ذلك ثبت بمثله ما ذكرناه ، فى حسن ذم من لم يفعل الواجب ، فإنه لا يجوز أن يعلم حسنه إلا مع العلم بماله حسن . فإذا لم يعلم عند ذلك إلا كونه غير فاعل للواجب ، فيجب أن يكون هذا الوجه فى حسنه كما ذكرناه فى فعل القبيح .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يحيب عن هذا السؤال بقريب مما ذكرناه فى آخر أمره ، لأنه كان يقول : إن العقلاء إنما يستحسنون ذمه ، وإن

نَقَوْا التَّعَرُّضَ ، أَوْ اعْتَقَدُوا الْخَيْرَ ، لَأَنَّهُمْ عَرَفُوا بَنِي الْأَحْوَالِ ، وَعَلِمُوا / أَنَّ
 ذَلِكَ بِحَسَبِ الْقَصْدِ وَالِدَوَاعِي . وَيَقُولُ : إِنْ الْعِلْمُ بِذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْعِلْمُ
 بِالْفِعْلِ ، وَتَعَلُّقُهُ بِالْفَاعِلِ ، فَهُوَ طَرِيقُ الْعِلْمِ بِذَلِكَ ، لِأَنَّ هَذَا الْوَجْهَ يَنْطَرِقُ إِلَى أَنَّهُ
 فَاعِلٌ ، وَلَا يَحْتَاجُ مَعَ هَذَا الطَّرِيقِ إِلَى أَمْرٍ سِوَاهُ ، فَيَصِحُّ أَنْ يَعْلَمُوا عِنْدَ ذَلِكَ حَسَنَ
 ذِمَّةِ ، كَمَا نَعْلَمُهُ عِنْدَ الْعِلْمِ بِالْفِعْلِ ، عَلَى طَرِيقِ التَّفْصِيلِ .

وَالَّذِي قَدِمْنَاهُ مِنْ ذِكْرِ الْمَدْرَكِ ، وَمِنْ ذِكْرِ عِلْمِهِمْ بِالْحَرَكَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ ، هُوَ
 أَبَيِّنَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ ، وَإِنْ كَانَ كِلَا الْوَجْهَيْنِ يَتَقَارَبُ وَيَسْلَمُ .

وَقَدْ ذَكَرَ أَبُو هَاشِمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْمُجْبِرَةَ لَا تَعْرِفُ فِي الْحَقِيقَةِ أَنَّ زَيْدًا يَسْتَبْقِي
 الذِّمَّ عَلَى الْقَبِيحِ ، وَيَحْسَنُ لَوْمَةً عَلَيْهِ . قَالَ : لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ مَعَ اعْتِقَادِهِمْ فِي الْفِعْلِ أَنَّهُ
 مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَلَيْسَ بِفِعْلِ لَهُ أَنْ يَعْلَمُوا حَسَنَ ذِمَّةِ عَلَيْهِ ، لِأَنَّ حَسَنَ الذِّمِّ تَابِعٌ
 لِلْعِلْمِ بِكَوْنِ ذَلِكَ الْفِعْلِ فِعْلًا لَهُ ، إِمَّا عَلَى جُمْلَةٍ أَوْ تَفْصِيلٍ ، فَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَهُ
 مُسْتَحَقًّا لِلذِّمِّ مَنْ يَجْهَلُ ذَلِكَ مِنْ حَالِهِ ، وَهُوَ الَّذِي كَانَ يَبْصُرُهُ شَيْخُنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ
 رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَمَرَّ ذَلِكَ فِي كَلَامِ أَبِي عَلِيٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ ، لِأَنَّهُ يَسُوَّى فِي الْإِزَامِ الْمُجْبِرَةَ بَيْنَ
 فِعْلِ زَيْدٍ وَكَوْنِهِ ، فِي أَنَّهُ لَا يَحِبُّ أَنْ يَعْلَمَ حَسَنَ ذِمَّةِ أَوْ مَدَحَهُ .

فَعَلَى هَذَا الْجَوَابِ السُّؤَالُ سَاقِطٌ ، لِأَنَّا نَنْكَرُ فِيمَنْ لَا يَعْلَمُهُ فَاعِلًا لِلْقَبِيحِ ، أَنَّ
 يَعْلَمَ حَسَنَ ذِمَّةِ ، وَلَا مَعْتَبَرٌ بِقَوْلِهِمْ : إِنْ ذِمَّةُ يَحْسَنُ ، لِأَنَّا عَلِمْنَا مِنْ حَالِهِمْ مَا ذَكَرْنَاهُ
 أَقْوَى مِنْ قَوْلِهِمْ .

فَإِنْ قَالَ : فَلَمْ اعْتَقِدُوا حَسَنَ ذِمٍّ مِنْ يَفْعَلُ الْقَبِيحَ ، وَلَمْ يَعْتَقِدُوا حَسَنَ
 ذِمٍّ الْخَائِطِ وَالْجَسَادِ ؟ وَلَمْ اعْتَقِدُوا حَسَنَ ذِمٍّ الْأَسْوَدَ عَلَى سِوَاهُ ، أَفَمَا يَدُلُّكُمْ
 تَفَرُّقُهُمْ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ عَلَى أَنَّهُمْ قَدْ عَلِمُوا حَسَنَ ذِمٍّ مِنْ فِعْلِ الْقَبِيحِ ، وَإِنْ اعْتَقَدُوا
 الْجَبْرَ ؟

قيل له : لا يمتنع في الاعتقاد (كان جهلاً أو واقعاً على حد التقاليد) أن يثبت في الشيء دون مثله ، ويفارق العلم الذي يستند إلى طريق لا يجوز فيه الاختصاص ؛ ألا ترى أن العلم بأن من صح الفعل منه قادر ، أمّا وقع عن النظر ، لم يجوز أن يتناقض ببعض من يصح الفعل منه دون بعض ، ولو كان على طريقة التقاليد لم يمتنع ذلك ، فلا يبعد في القوم أن يعتقدوا أن زيدا لم يفعل تصرفه ، كما أن الحائض لم يفعل ، وأن اعتقدوا حسن ذم زيد دون الحائض ، ولا يمتنع أن يكون الذي يجعله طريقة للعلم من تعلق تصرفه به وبدواعيه ، بصير كأمارة الظن فيهم ، فيعتقدون فيه ما لا يعتقدونه في الحائض .

فإن قيل : خبرونا عن القوم لو لم يعتقدوا الخبر ، لكانوا يعلمون حسن ذم زيد قبل الاستدلال على تعلق الفعل به ، مفصلاً أم لا ، فإن قلتم : يعلمون ذلك باضطرار ، فاعتقادهم أن ذلك فعل الله سبحانه ، إذ لم يخرجهم من العلم الذي ذكرتموه ، فكيف يخرجهم من أن يعلموا حسن ذمه . فإن قلتم : لا يعلمون ذلك ، لزمكم في العوام وأصحاب الخلل ، ألا يعلموا حسن ذم من فعل القبيح .

قيل له : إن الاعتقاد المذهب الفاسد لا يجوز أن يزيل العلم الضروري ، وإنما يجوز أن يؤثر في المكتسب إذا تعلق بالضروري ، فذلك لا يجوز في شيء من الاعتقادات يثير في علم العاقل بأن الظلم قبيح ، ويجوز أن يؤثر في ظلم بعينه ، لأن العلم به مكتسب وإن تعلق بالضروري ، فلذلك جوزنا في الخوارج ألا يعلموا قبيح قتل المسلمين ، لاعتقادهم فيه أنه مستحق ، فإذا ثبت ذلك لم يمتنع في أصحاب الحل أن يعلموا أن زيدا يستحق الذم إذا ظلم وأساء ، لأنه قد تقرر في عقولهم على الجملة ، أن فاعل القبح من حقه أن يستحق الذم ، ولم يعتقدوا في زيد بعينه ما يخرجونه عن مطابقة ما عدوه باضطرار ، وليس كذلك حال المجبرة ، لأنهم قد اعتقدوا في

زيد ما أخرجه به عن جملة ما عدوه باضطرار ، لأنهم إنما علموا أن فاعل القبيح يستحق الذم ، وقد اعتقدوا في زيد أنه لم يفعل القبيح . وهذه الطريقة أقرب ما يستدل به ^(١) في هذا الباب ، لأنها تحسم كثيرا من الشبه .

فإن قيل : فيجب ألا يصح أن يستدل على فساد قولهم ، بالخبر بحسن الذم والمدح على الأفعال في الشاهد ، لأنهم على ما ذكرتم ، / لا يعلمون حسن الذم والمدح ، كما لا يعلمون أن الفعل فعل لزيد ، فإذا استدللنا بذلك عليهم ، فكأننا استدللنا بخلاف على خلاف مثله .

قيل له : إن العلم بحسن الذم على الفعل ، قد بينا أنه ضروري على الجملة ، فإذا بينا لهم أن طريقته الفعلية قائمة في هذا التصرف الواقع بحسب قصد زيد ودواعيه ، وجب أن يكون حسن ذمه عليه دلالة على وجوده من جهته ، فكأننا نبين لهم أن التنير الحاصل في هذه الأفعال ، ومفارقتها في وقوعها بحسب دواعيه كلونه وهيئته ، مع تعلق الذم والمدح ، يدل على أنه فعله ، فرة يستدل عليهم بوقوعه بحسب أحواله ، ويثبت به أنه واقع من جهته ، ومرة يستدل عليهم بحسن ذمه ومدحه عليه في ذلك ، لأنه قد تقرر في العقول مفارقة للفعل للون ، في كل واحد من هذين الوجهين . وقد بينا من قبل في باب الخلق ، الكلام في ذلك ، ويسقط بهذه الجملة قول من يقول : إنما يعلم حسن ذم من لم يفعل ماوجب عليه ، لأن كونه غير فاعل لواجب ، طريق العلم بتركه له ، وإيثاره لفعل بنافي وجوده ، فهو بمنزلة ما ذكرتموه ، ومن وقوع فعله بحسب قصده ، في أنه طريق للعلم بكونه فاعلا له .

وذلك لأننا قد بينا أنه لا طريق لإثبات الفعل فعلا له ، إلا ما ذكرناه ، لأنه

- على العاقل حال من لزمه رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة ، وأنه مع قدرته على ذلك ، وزوال العذر ، لم يفعلها ، يمتدح بحسن ذمه ، كما قد يقول : إن الذم لا يحسن إلا فيمن تقتزن حاله ، فيعلم أن مراده بتقدير الحال ، أخذ الأمرين اللذين ذكرناهما ، وهو ألا يفعل الواجب ، أو يفعل القبيح . وهذا يبين في العقول ، لأنه قد مُكِّن من فعل الواجب ، وكلف فعله ، ليصل به إلى الثواب ، كما مُكِّن من فعل القبيح ، وكُتِف ألا يفعله لتجنبه ، لكي يصل إلى الثواب ، ويتخلص من العقاب . فإذا فعل ما قيل له (لا تفعل) فهو بمنزلة ما قيل له (افعل) . يبين ذلك أن ما لم يفعل من الواجب ، أتى فيه من قبلة ، لأنه قد كان . يمكنه أن يفعله ، كما أنه فيما فعل من القبيح أتى من قبلة ، لأنه قد كان يجوز ألا يفعله . فيجب أن تكون الحال واحدة في الأمرين ، وهذا مما لا ينكره أحد من أهل العقول ، إلا من أدخل على عقله الآفة ، لأنه لا يمكن في الفصل بين من يحسن ذمه ومدحه ، إلا ^(١) الرجوع إلى هذه التفرقة ، فلو لم يعرف ذلك باضطراب ، لما صح أن يعرف بالاستدلال أيضا ، لأنه يفارق التفرقة بين القادر وبين من ليس بقادر ، لأنه يمكن أن يعرف صحة الفعل من أحدهما ، ووقوعه بحسب قصده ودواعيه ، واعتذر ذلك على الآخر ، مع سلامة الأحوال ، فيتطرق بذلك إلى مفارقة القادر لغيره ، ولا يمكن فيما ذكرناه إلا أن يفصل بين فاعل القبيح ، أو من لم يفعل الواجب ، وبين فاعل الحسن أو من فعل الواجب ، في حسن ذم أحدهما دون الآخر ، فلو لم يثبت ذلك باضطراب ، لما كان له في الاستدلال طريق . وكذلك يدعى في حسن الذم حيث يحسن ، وقبحه حيث يقبح ، العلم الضروري ، ثم يبنى عليه الكلام في استحقاق العقاب وغير ذلك .

وقد استدلل على ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، بأن قال : قد ثبت في
المعقول حسن تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، كما ثبت حسن تعليق اللوم بكل
واحد من القبائح ، لأنه يحسن أن يقال لمن لم يرد الوديعة ، ولم يفعل غيره من
الواجبات ، إيماً أنه ترد الوديعة ؟ ولم لم تفعل ماوجب عليك ؟ كما يحسن أن يقال :
لم ظلمت ؟ ولم أسأت ؟ ويقصد بهذا القول الذم ، فلو لم يكن ذلك وجباً للذم ، لم
يحسن تعليق اللوم به ، كما لا يحسن أن يقال له : لم لم تنبض ؟ ولم لم تصح ؟ وكما
لا يحسن أن يقول له : لم لم تقم ؟ ولم لم تقعد ؟

على هذه الدلالة اعتمد شيخنا أبو عبد الله رحمه الله وقواه .

فإن قيل : إنما يحسن تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، متى أراد به
الترك التبيح .

قيل له : فكان يجب ألا يحسن ذلك إلا ممن علم الترك عند انتفاء الواجب
وأراد به بالقول ، وقد علمنا أن ذلك حسن من كل من أطلقه ، ولا فرق بين من
قال ذلك ، وبين من قال : إنما يحسن تعليق اللوم بفعل الظلم ، متى أراد إخلاله
بالواجب ، الذي للظلم ترك له ، وكان يجب على هذا القول لو أراد به تعليق الذم أنه ^(١)
لم ينقص الفعل التبيح ، لم يحسن ذلك .

فإن قال : إن كونه غير فاعل للواجب تعلق بالترك ، ولا يوم الخطأ ، وليس
لأنه لم ينقص تعلق بذلك في يوم الخطأ .

قيل له : إن الكلام إذا قبح الإيهام ، حسن إذا زال ذلك الإيهام ، فكان
يجب أن تتساوى حالهما عند زوال الإيهام في حسن تعليق اللوم به ، كما تتساوى
حالهما عند الإيهام في قبح تعليق اللوم به ، وقصاد ذلك ظاهر ، لأن العقلاء كما

(١) في الأصل : (بأنه) . وأصل الباء في (بأنه) زائدة من التامع .

يفصلون بين حسن تعليق اللوم بأنه ظلم ، وبين قبح تعليقه بأنه أسود وأبيض ، وصح ومريض ، فكذلك يفصلون بين تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، وقبح تعليقه بأنه لم ينبض ولم يصح .

فإن قال : إنا نجد في كل موضع لاموه ، لأنه لم يفعل الواجب فهل^(١) يستحسنون بدلا من ذلك لومه ، لأنه ترك الواجب وضيعه ، ونقول له : بنس ماعملت ! فيجب أن يكون هذا مرادهم .

قيل له : لا فرق بينك في هذا القول ، وبين من قال : إنهم في كل موضع لم يرد الوديعه ، ولم يقض الدين ، متى لاموه لأنه أساء وظلم ، قدموا إليه القول بأنه / إنما ظلم بأن لم يرد الوديعه ، ولم يقض الدين ، ولم يفعل ما وجب عليه ، فيجب أن يكون هو المعتبر .

فإن قال : فإذا تساوى القولان ، فيجب أن يتعارضا ، وألا يصح التماق . في نصر أحد المذهبين .

قيل له : بل يجب أن نقول بصحتهما جميعا . فنقول إن كونه غير فاعل الواجب ، وجه لحسن اللوم ، وكذلك كونه تاركا ومضيعا الواجب وظالما . هـ ، إذا علم حسن اللوم على كلا الأمرين . فأما إذا علمنا أنهم أطلقوا أحد القولين على وجه المجاز ، فالواجب عند التخصيص ، أن يجعل الصحيح هو القول الآخر . و ، علمنا أن العقلاء يرد لومهم على وجه يطابق العلم بحال اللوم ، فإذا عاموا وحوث رد الوديعه عليه ، وعلموا أنه لم يفعله ، فلومهم على أنه لم يفعل الواجب هو الحقيقة ، وقولهم له : ظلمت ، وبنس ماصنعت ، إنما يذكرونه ، لأنهم قد عرفوا مالحق صاحب الحق عند المنع وعدم الرد ، من الضرر ، فجعلوا ذلك في حكم الواقع

من لزمه الرد، ونسبوه إلى أنه مسمى ظالم، تشبيهاً بما يتعدى فيترك المضار بغيره؛ وعلى هذه الطريقة يصنفون فاعل القبيح الذي نال به الوطر والشهوة، بأنه ظالم لنفسه، لما تصوروا ما يستحقه عليه، وأنه في الحكم كأنه أنزله بنفسه لما فصل، سبب استحقاقه.

فإن قال: أليس من قول أبي هاشم رحمه الله فيمن لم يفعل الواجب، وفعل له تركاً: إنما يستحق العقاب على الترك، وإن كان يحسن تعاقب لومه بأنه لم يفعل، وعلى الترك، ويكون قدر ما يستحقه على الوجهين، قدر ما يستحقه لو لم يفعل من دون ترك تقدم عليه.

ويمكنه رحمه الله أن يقول في نصرة ما حكيت: إنه إذا فعل الواجب تركاً، فقد حصل منه ما ينفع من وجود الواجب، فيحل محل أن يحصل ذلك من غيره، فكما أن غيره لو منعه من إيجاد الواجب، لتهافت اللوم بذلك الفعل، لا بانتفاء الواجب، فكذلك القول فيه إذا فعل ما ينافي وجوده، وإن كان متى كان هو الفاعل، لم يخرج الواجب من أن يكون كان واجبا، فإذا كان غيره هو المانع خرج عن الوجوب، وذلك لا يقدح في التسوية بينهما في الوجه الذي ذكره.

ويمكنه أن يقول: إنه متى فعل ترك الواجب، فقد صير نفسه في تلك الحال يستحيل منها إيجاد الواجب، لأنه محال منه، فإن تقدم كونه قادراً أن يوجد ما قد أوجد ضده، وأولا إيجاده لذلك الضد إمكان إيجاد الواجب يصح، لتقدم كونه قادراً، فصار انتفاء الواجب كأنه لأجل وجود أمر يستحيل عنده إيجاده، فانصرف الذم إلى ذلك الأمر، دون انتفاء الواجب، فأما إذا لم يفعل الواجب، ولم يفعل تركه، فلا علة لأجلها ينتفى الواجب إلا ما يتصل به، وأنه لم يخبره، وانصرف عنه، فتعلق الذم به.

ويمكنه أن يقول : قد ثبت أن الفعل متى حصل فيه وجه من وجوه القبح ، ووجه من وجوه الحسن ، فهو بالقبح أولى ، لأن قبحه يمنع فعله من فعله ، فكذلك إذا حصل في انتفاء الواجب أمر يجرى مجرى المانع من فعله ، فيجب أن يكون الحكم له في باب الذم .

ويمكنه أن يقول قد ثبت في الظلم أن تعليق الذم به أولى من تعليقه بتركه ، الذي كان يجب أن يفعله بدلا من الظلم . وإنما وجب ذلك لأن الفعل متى ظهر ، فتعلق الذم به أولى من تعليقه بانتفاء مالم يظهر . وهذا قائم فيمن لم يفعل الواجب ، إذا فعل له تركا ، ولهذا الجملة فصل رحمه الله بين الترك المعين ، وبين مالا يتعين بمحاربة مخصوصة ولا غيرها ، فأوجب في المعين تعليق الذم به ، ولم يعلقه بمالا يتعين ، حتى قال في كتابه المصنف في هذا الباب : إنه إذا لزم الكلام فترك سببه ، يستحق الذم على ترك السبب ، لا لأنه لم يفعل السبب ، وكذلك فيما يجرى مجراه . وقال : إذا لزم قضاء الدين ، وصح / ذلك ، لا بمحاربة مخصوصة ، فالذم يتعلق بأن لم يفعل الواجب ، ولا يحسن ذمه على ترك سبب العطية ، لأنه لو استحق الذم على ذلك إذا اجتمعت التروك ، لو صح ذلك فيها ، لاستحققه على كل ترك بعينه ، وإن لم ينضم^(١) إليه ما عداه ، لأن حكم الترك بكل جارحة لا يتغير بانضمام الترك بالجارحة الأخرى إليه فيما يخصه ، فكان يجب حسن ذمه على كل واحد من ذلك ، وإن وجدت العطية لو جاز ألا يحسن ذمه على ذلك ، إلا بأن ينضم إليه مالا يغير حاله ، في كونه تركا للواجب الواقع بترك الجارحة ، ليجوز أن يقال : إنه لا يستحق الذم على تروكها البتة ، وفرق بينهما وبين وجوب ما يختص بمحاربة واحدة ، ويتعين فيه الترك .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله يتأول كلامه في ذلك ، على أنه أراد أن

(١) في الأصل : (ينضم) . والذي أنشأه بلام السياق بعده .

العالم بوجوب العطية ، لا يعلم من حال من وجبت عليه ما يحسن لأجله أن يذمه على التروك ، ولا يظهر من حال التروك مالا يجوز معه أن يذمه عليه ، وكان يمنع من أن يكون المعنى المحصور ، وإنما يفارق أحدهما الآخر في طريق معرفته ، وكان يدفع بذلك تشنيع من يشنع عليه رحمه الله ، بأنه قد جعل تروك العطية حسنة ، وأنها في حكم المباح ، مع وجوب العطية عليه ، ومن يقول إنها لو كانت حسنة ، لجاز أن يستحق الذم ، باختيار الحسن ، إذا وجد عنده انتفاء الواجب .

وقال : كيف يصح ذلك ، ولو أن غيره منعه من الواجب ، وصيره بحيث لا يمكنه أن يختاره بأفعال كثيرة ، حل محل من يمنعه من فعل الواجب بفعل معين . وكان يدفع رحمه الله جميع ذلك عنه بما حكيناه عنه : بأنه ما قال قط في هذه التروك إنها تحسن ، وإنما تسكن في الفرق بينها وبين التروك المعين ، من باب الذم ، من حيث لا يعلم من حالها ما يعلم من حال التروك المعين ، أو لأن العقلاء يجوزون فيمن لزمته العطية وتركها بكل جوارحه ، أنه قد تقدم منه أمر أو علامة أو ما شاكلهما ، مما كان ينوب مناب رده ببعض جوارحه . وذلك لا يتأني في الواجب إذا تعلق بخارجة مخصوصة . فأما شيخنا أبو عبد الله ، فإني سمعته نصر من قوله إن هذه التروك لا تكون قبيحة ، للعلّة التي حكيناها عن أبي هاشم رحمه الله ، وكان يقول : لا يحصل لها بأجمعها في النع من العطية صفة لا تحصل لبعضها ، فكما لا يجوز أن يقال في بعضها إنه قبيح ، فكذلك في جميعها . والذي قدمناه صحيح لأشبهه فيه ، لسكنه يجب فيمن لزمته العطية ، أن يقسم حاله ، فيقال : إذا لم يقع منه ما ينوب مناب فعلة في سقوط العطية ، فما يفعله من التروك قبيح لاحتمال الانتفاء العطية به وعنده ، لأن هذه التروك أجمع لا يصح مع حصولها . والحال هذه . أن يكون فاعلا للعطية ، فأما إذا كان قد حصل منه ما يقوم مقام فعلة في العطية ، من أمر وإشارة وما يجري مجراها ، فإن هذه التروك لا يجب أن تكون

قبيحة ، لأنها ليست بمأمنة من وجود الواجب . وهذا بين ، وزيد وضحاً ، أن الكلام لو وجب على زيد وله لسانان يتكلم بهما ، اسكان لا فرق إذا ترك سبب الكلام بهما ، بينه وبينه إذا لم يكن له إلا لسان واحد ، لأن التركيب في الاثنين متى وجد حلاً محل الترك الواحد ، في الآلة الواحدة إذا لم يكن له سواها ، فكذلك القول فيما قدمناه .

ولم نذكر ما ذكرناه في تقوية ما قاله أبو هاشم رحمه الله لصحة قوله ، لأن الصحيح أنه متى لم يفعل الواجب ، وفعل له تركاً ، أنه يستحق الذم على الوجهين . ولو قيل إن خلاف ما قاله أولى ، اسكان أقرب . وذلك أن الفرض فيمن لزمه رد الوديعة ، وقضاء الدين ، وعطية الزكاة ، أو ما شاكله ، بإصال الحق ، فإذا لم يوصله ، فقد زال الفرض ، فيجب أن يكون الذم وقد فعل الترك ، كالذم ولما يفعله ، في أنه بأن يتوجه إلى أنه لم يفعل ما هو الفرض ، أولى ، وإن لم يكن / هذا الوجه مرجحاً فلا أقل من أن يكون مستحقاً للذم ، لأنه لم يفعل بإصال الحق ، ولأنه فعل تركه أو ترك سببه ، فكيف يصح ما ذكره أبو هاشم رحمه الله في هذا الباب ، والذي ذكرناه الآن بقوى ما يذهب إليه ، في أن كونه غير فاعل لما وجب عليه ، وجه لاستحقاق الذم ، من حيث ثبت في هذا الموضع أن غرضهم في مدحه ، هو بإصال الحق دون أسبابه ، فكذلك يجب أن يكون الفرض إذا لم يوصل الحق ، فيما يستحسنونه من ذمه ، هو بانتفاء هذا المعنى ، دون المعنى الذي فعله في نفسه ، إن كان لا بد من أن يفعل له أو لسببه تركاً .

يبين صحة ما ذكرناه ، أن استحسانهم لمدحه كما لزمه ، هو على قدر الحق في القلة والكثرة . وكذلك استحسانهم لدمه ، هو على قدر ما لم يفعله من إصال الحق ، دون كثرة الأفعال وقلتها في هذا الباب . ولو كان الذم يتوجه إلى الفعل ،

لوجب أن يكون الفعل هو المعتبر ، كما أنه المعتبر في الظلم والكذب ، فيزداد الذم بزيادتهما ، ويزيد المدح بزيادة الفعل الواجب . وعلى هذا الوجه ألزمهم رحمه الله في بعض كلامه ، أن يكون من لزمه عطية الدرهم ، في حكم من لزمه عطية الدينار ، لأن حاملها فيما يقع من تركها إذا لم يفعل لا يتغير ، ويلزمهم على ذلك أن يقولوا : إن ترك الواجب من القوى يحسن فيه من الذم ، أكثر مما يحسن من الضعيف ، وإن كان قدر الحق واحدا . ويلزم على ذلك في الواجب مثله ، حتى يكون القوى إذا أداه بأفعال كثيرة ، يستحق من المدح أكثر مما يستحقه الضعيف . ولو قيل : إن الأمر بالصد من ذلك لكان أقرب ، لأن الضعيف وإن قل فعله ، فإن مشقته أكبر ويفارق القوى في ذلك . وبهذه الجملة لم يُعتبر فيمن لم يفعل الواجب ، إلا مقادير ما هو النرض ، كما لم يُعتبر في مدحه متى فعل الواجب ، إلا ذلك . وعلى هذا الوجه تقرر في العقول حال شكر النعم ، لأنه إنما يلزم على قدر الإحسان ، لا على قدر الأفعال التي يفعلها النعم ، ولذلك استوت الحال في وصول النعمة إليه ، بين أن تصل وما ^(١) فعل إلا الأمر ، وبين أن تصل وهو المتولى لإيصالها ، لأن في الحالتين النرض قد حصل ، والقدر في النعمة قدر واحد . فكذلك القول فيما قدمناه . وما ذكرناه إنما يجب متى لم يحصل في انتفاء الواجب ، الذي هو إيصال الحقوق إلى فقد وصولها ، فأما أن يضاف إلى ذلك وجه آخر لم يمتنع ، وإن كان قدر الحق واحدا أن يختلف حاله في الذم ، بأن يكون أحد الحقوق لمحتاج شديد الحاجة ، ولم يكثر غمه بفقد وصوله ، والآخر لمن ليس هذا حاله ، فليس لأحد أن يتعقب ما ذكرناه بهذا الوجه ونظائره . وهذا كما يقوله من خالفنا في ترك الصلاة : إنه إن لم يكن فيه إلا كونه تركا لها ، فقد العقاب لا يتغير ، فأما إذا

(١) في الأصل : (ولا) ولا ضرورة لهذه الكلام هنا

تركها بالعمود على صدر إنسان أو بأخذ ماله ، فالترك أعظم ، لأنه قد اجتمع فيها أنها ترك الواجب ، وأنها ظلم ، وهذا بين في الأفعال ، فكذلك يجب أن يتغير في انتفاء الواجبات من الحقوق .

ويجب على هذه الطريقة أن يكون الواجب للبند كالأوجب المتولد ، إذا لم يفته وفعل في أحدهما تركه ، وفي الآخر ترك سببه ، في أن قدر الذم لا يتغير ، وإن كان انقسامه على الوجوه التي يستحق لها يختلف ، ففي المباشر يستحقه على أن لم يفعل الواجب وفعل تركه ، وفي المتولد كالكلام يستحقه لأنه لم يفعل السبب ولم يفعل السبب ، وفعل تركه ، لأنه إذا كان الفرض بإيجاب السبب المعين الذي في السبب ، فقدر الذم إذا لم يفعله لا يتغير ، كما أن قدر المباح إذا فعله لا يتغير ، لئلا يحصل في تركه السبب وجه من وجوه القبح ، سوى كونه تركاً لسبب الواجب ، على ما تقدم ذكرنا له . فأمّا إذا كان الكلام في إيجاد الواجب ، فلا يمنع إذا كانت المشقة في السبب أكثر ، أن يكون الثواب فيه أكثر من الثواب في المباشر ، لأنهما معتبرة في باب الثواب ، غير معتبرة في باب العقاب / المستحق على انتفاء الواجب . فأمّا الفعل الذي يجب ليختار عقده الواجب ، على سبيل اللطف والمصلحة ، فلا يجب إذا لم يفعل اللطوف فيه ، أن يكون حانه كحالها ، إذا لم يفعله ، وإن كان اللطف إنما وجب لأجل وجوب الفعل ، الذي هو لطف فيه ، لأن اللطف ليس بسببه ، ولا موجب لوجوده ، فهو كالمفضل بما ^(١) هو لطف فيه ، فيصير بمنزلة واجبين ، في أن قدر الذم إذا لم يفعله ما يزيد على قدر الذم إذا لم يفعله أحدهما . وهذه الجملة لم ينب الثواب في العبادة ، عن العوض في الآلام ، التي هي لطف فيها ، بل وجب أن يكون العوض مقابلاً للألم ، والثواب مقابلاً للمباينة ،

ولو كان المعتبر بالواجب دون اللطف ، على ما ذكرناه في السبب والسبب ، لما صح ذلك ، فأما أحد الواجبين إذا لم يتعلق بالآخر ، فلا شبهة في أن كل واحد منهما معتبر بنفسه ، فلذلك لا يعتبر قدر ما يستحق عليه بصاحبه . بل يعتبر بحاله .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم أن يكون من لم يفعل القبيح يستحق المدح ، كما أن من لم يفعل الواجب يستحق الذم .
 قيل له : كذلك نقول .

فإن قل : فإذا كان مالا ففعله من القبيح قد لا ينحصر نحو ما بقدر عليه من الجمل والإرادات القبيحة ، فيجب أن يستحق من المدح والثواب مالا نهائية له في الوقت الواحد . وذلك محال .

قيل له : إنما كان يلزم ذلك لو قلنا إنه يستحق المدح بألا يفعل القبيح فقط فأما إذا شرطنا فيه ما يزيل سؤالك ، بأن نقول يستحق المدح على ألا يفعله إذا كان له إلى فعله داع ، ولم يفعله لأجل قبحه ، فسؤالك ساقط ، لأن هذا الشرط يحصره وبصيره بمنزلة ما ينحصر بالتسكن ، فكما أنه إذا لم يتمكن إلا من قدر من القبيح ، لم يجوز أن يستحق الذم ، لأنه لم يفعل سواء ، فكذلك القول فيما قدمناه . وبهذا القول رفعنا قول من سأل عن ذلك في القديم تعالى ، فقال : إذا كان مالا يفعله من القبيح الذي يقدر عليه لا نهائية له ، فيجب أن يستحق من المدح مالا ينهائى ، وذلك أنه تعالى وإن قدر على مالا ينهائى ، فإنما يستحق المدح على ما لم يفعله لقبحه ، إذا كان فيه وجه يتفصل به من حال^(١) ما لا داعى إليه البتة .

وبعد ، فإن هذا السؤال إنما يتأق في الثواب ، دون المدح ، لأن الواجب فيه أن يزيد عدده ، لزيادة الوجه الذى يُستحق به ، وليس كذلك حال المدح ، لأنه

(١) الأصل : حال .

في القدر لا يجب أن يزيد عند زيادة الوجوه التي يُستحق بها ، وإنما يقع على وجه مخصوص ، فإذا صح ذلك قلت الشبهة في هذه الزيادة إذا سئلت فيه تعالى . وقد بينا الجواب عنها إذا سألوها في الواحد .

فإذا ثبت بما قدمناه أن كونه غير فاعل للواجب وجه ذم ، فيجب أن يكون وجها للعقاب ، لأن الدلالة قد دلت على أن أحدهما إذا استحق الذم على وجه مخصوص ، استحق العقاب على ذلك الوجه .

يبين ذلك أن فعل الظلم لما تعلق به الذم ، تعلق به العقاب ، وأن التوبة لما أزالته أحدهما ، أزالته الآخر . وقد بينا من قبل مفارقة حال القديم (تعالى) لحال الواحد منا ، في باب العقاب ، وأنه لو لم يفعل الواجب لكان إنما يستحق الذم دون العقاب ، تعالى الله عن ذلك ، وإن كان أحدهما يستحقهما جميعا ، وبيننا العلة في ذلك ، فليس لأحد أن يقول : هلا جاز فيمن لم يفعل ماوجب عليه أن يستحق الذم دون العقاب ، ويفارق حاله حال فاعل القبيح ، كما أوجبته مفارقة حال القديم (سبحانه) لحال الواحد منا .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في ذلك ما يمكن أن يعتمد عليه ، لأنه قال : قد ثبت وجوب الثواب واللاطف على القديم تعالى ، بعد التكليف ، وثبت أنه إذا لم يفعل الشيء ، لا يجب أن يكون فاعلا لتركه وضده ، فلو لم يستحق الذم لو لم يفعل الثواب ، لأنه لم يتعامل مع وجوبه ، لأدى إلى أن يكون واجبا ، وإلى ألا يكون بينه وبين التفضل فرق ، وقد بينا من قبل أنه لا بد من القول بوجوب إثابة المطيع عليه تعالى ، لأنه أئزمه بالتكليف ما ينضم من المشقة ، فلو لا ذلك لكان في حكم الظالم له (سبحانه وتعالى / عن ذلك) وبيننا أن بالتكليف قد وجب الممكن واللاطف ، وقد ثبت أنه لا يمكن أن يقال إن الموجب للثواب هو

وعده ، لأن ذلك يمنع من العلم بوجوبه عقلا ، ولأن الوعد خبر بإيقاع الفعل ، ولا يضر الفعل من الحكم ما لم يكن له لولا الخبر ، ولذلك صح منه (تعالى) الوعد بالتفضل ، ولأن من حق الثواب أن يكون مستحقا ، وبالخبر لا يدخل في هذه الصفة ، ولو كان الخبر بوجبه ، لاستوت الحال فيمن يطيع ومن يعصى ، وفيمن يكثر من الطاعة وبقل منها .

فإن قال : إنه لو لم يفعل الثواب ، لاستحق الذم على قبيح فعله .
 قيل له : لا يخلو ذلك التبيح من أن يجب أن يفعله لو لم يفعل الثواب ، أو لا^(١) يجب ذلك ، فإن كان يجب أن يفعله ، فقد حل محل الترك ، وقد ثبت أن حكمه (تعالى) يخالف لحكم القادر بقدرة ، في جواز تعريمه من الأخذ والترك ، وإن كنا قد بينا جواز ذلك في القادر بقدرة أيضا . وإن لم يكن له تعلق فهو بمنزلة فعل آخر يبتديه ولا يكون أمحيجه تعلق بانتفاء الواجب ، وما هذا حاله لا يؤثر في حال الواجب ، لأنه بمنزلة أن يجب الحق لزيد ، فيفعل فعلا في عمرو ، فكما أن وجود ذلك كعدمه ، في أن حكم ذلك الحق لا يتغير ، فكذلك القول فيما هذا حاله ، فلا يصح أن يقال إنه (تعالى) لو لم يفعل الثواب لاستحق الذم ، على فعل هذا حاله .
 فإن قال : إنه كان يستحق الذم على نفس التكليف ، لأنه بالألا يفعل الثواب ، من حقه أن يقع قبيحا .

قيل له : إن الكلام على تكليف قد تقدم ووقع بشروطه ، ولا يصح أن يقال حال ماضى ووقع ، بأمر مستأنف يُفعل أولا بفعل .
 فإن قال : إذا كان إنما يحسن ، لأنه يئيب للطيع ، أو يعلمه بأنه سيئبه ، فلوا يئب لوجب كونه قبيحا .

(١) في الأصل : (ولا) والبيان يفتى (أو) في محل الواو .

قيل له : لا يصح أن يكون وجه حسنه وقوع الإثابة ، لأمر : منها أن وجه حسن الفعل يجب أن يقارنه ، والإثابة ليس هذا حالها . ويفارق ذلك ما يقوله في الضرر^(١) إنه يحسن انفع متأخر ، لأن النفع إذا كان معلوما كان مقارنا ، لأنه في حكم الحاصل ، وإذا كان مظنونا فالقتضى لحسنه هو الظن ، دون نفس النفع وهو مقارن . ولذلك قلنا إن الخبر لا يحسن إلا لكونه صدقا ، لأن مخبره في الوقت على ما يتأوله . ومنها أنه لو حسن الإثابة ، ومن حقها أن تدوم ولا تنقطع ، لما صح أن تقع حسنا ، إذ لا يمكن أن يقال إن بعضها ، وهو الذي يدخل في الوقوع ، مزية على البعض ، لأن الجميع يستحق بالطاعة على حد واحد . ومنها أنه لو حسن الثواب ، والثواب يحسن لأجله ، لتعلق كل واحد منهما بعصاها ، على وجه يقتضى امتناع حسنها ، ووقوعهما على الوجه الذي يحسنان عليه .

فإن قال : لست أقول بهذا الوجه ، لكنني أقول إنه يحسن لعله تعالى بأنه سيئب المطيع .

قيل له : فالسألة التي ذكرناها صحيحة ، بأن نقول : إذا كلف وهو عالم بذلك ، وحصل وقت الإثابة فلم بفعلها ، كيف كانت الحال ؟

فإن قال : وكيف يصح التقدير في مثل ذلك ؟

قيل له : إنما يصح التقدير فيما هذا حاله ، بأن يقال فيما لا يفعل لو فعل : كيف كان حاله ؟ وفيما يفعله لو لم يفعله : كيف كانت الحال فيه ؟ لأن التقدير إنما يقع في المجوز من الأمور ، وعلى هذا الوجه قال المسلمون فيه تعالى : إنه عالم بما كان ويكون ، وبما لم يكن أو كان كيف كان يكون ؟ وبما يكون أو لم يكن : كيف كان يكون ؟ وعلى هذا الوجه يصح قوله سبحانه (لئن أشركت ليحبطن)

(١) في الأصل : (الضرر) . وانظر ترجمته من (الضرر)

عملك) ، (ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم) ، (ولو ردوا لعادوا) .
 فإن قال : ألسن تميمون في الظلم لما دل الدليل على أنه تعالى لا يفعله ، مع
 غلبته ^(١) وغناه أن يقال : لو فعله كيف كانت الحال ؟

قيل له : إنا لانحيل ذلك في الحكم الراجع إلى نفس الظلم ، وإنما نحيل فيما
 يرجع إلى حال القديم ، لأننا نجيب هذا السائل فنقول : لو فعله لاستحق الذم ،
 (تعالى عن ذلك) ولما كان ظلما / ولو وصف بذلك ، وإنما نحيل قول من يقول
 كان يدل على جهله وحاجته أولا يدل ، لما فيه من نقض الأدلة المتقدمة ، فيزني أن
 نسلك هذا المسلك فنقول : لو لم يفعل الثواب كان يستحق الذم أولا يستحقه ، لأن
 الذي سألفاك عنه من حكم مالم يفعله ، وليس هو براجع إلى غيره .

فإن قال : لو قلت إنه لا يستحق الذم لنقض ما عرفت بالدليل وجوبه ، ولو قلت :
 يستحق الذم لنقض ما عرفت بالدليل من الذم يستحق على فعل ، فذلك أحلت الجواب .
 قيل له : إنما أئزمنك ذلك ، لتزول عن هذا المذهب الفاسد ، كما أئزمتنا الجسم ^(٢)
 القول بحدوث القديم ، لتزول عن الشبهة ، فكما ليس له أن يقول لا يزني أن
 أقول إنه ليس بقديم ، لما فيه من نقص الدلالة ، على أنه لا بد من قديم تنتهي
 الحوادث إليه ، ولا أقول إنه يخلو من الحدوث ^(٣) ، لما فيه من نقص حدوث
 الأجسام . فكذلك ليس ما ذكرته ؛ لأنك إنما تدفع الدليل بالدعوى ، وبأن ينفي ^(٤)
 ما أئزمتك إثباته بنفس الدليل .

(١) (غلبته) : صورت الكلمة هكذا بدون نقط . وقرأناها (غلبته) لأنها
 مناسبة للمقام .

(٢) الجسم : الكلمة في الأصل بدون نقط .

(٣) في الأصل : (الحدث) ولا تناسب المقام .

(٤) في الأصل : (ن) بدون نقط ، إلا نقطة واحدة على الفاء .

وبعد ، فإنه يقال له : نوثبت أن التكليف يقبح ، لم يخرج الثواب من أن يكون واجبا . يبين ذلك أنه لو كان تعالى عبدا ، وفي تكليفه فساد على غيره ، لوجب الإثابة إذا أطاع . فالمسألة صحيحة ، وإن قدر في التكليف أنه يقبح ، بأن يقال : لو لم يفعل الثواب ، كيف كانت الحال ؟ فلا يمكنه أن يقول : إن ذلك يستحيل ، لأنه يؤدي إلى قلب التكليف عن الحال التي وقع عليها .

وبعد ، فإن التكليف هو إرادة الأفعال ، وكراهة بعضها ، والأمر والنهي ، وكل ذلك مما لا يبقى ، فتمى وقع على الوجوه التي يحسن لما يرجع إليها وإلى مقدماتها ، فهذا التقدير كيف يؤثر فيها ؟ أو لسا قد ألزمتنا المجبرة على قولهم : إنه تعالى قد كلف الكافر الإيمان الذي لا يطيقه ، إنه يجب أن يقبح منه عقابه ، وإن كنا نعلم أن الحال لو كانت مذهبوا إليه ، كان لا يقع منه العقاب (تعالى عن ذلك) أو ليس قد قال شيوعنا : إنه تعالى لو لم يذب للطيع لكان في حكم الظالم له ، حتى قالوا : لو صح أن يستحق الثواب والعقاب ، لوجب في المكلف أن يكون إذا عوقب مظلوما ، وممدولا عليه ، إلى غير ذلك من المسائل .

فإن قال : إنا نقول لو لم يثب تعالى لم يستحق الذم ، وإن كان الثواب واجبا ، ويفارق حاله الواحد منا ، لأن المترك لا يجوز عليه ، ويجوز علينا .

قيل له : فيجب أن يكون الواجب فيه كالفضل ، وأن تفارق حاله لحالنا في حكم الواجب ، لأن فيه لا يصح الذم ، وفيما يصح ، ولو جاز ذلك لجاز ما نقوله المجبرة ، في أن الفعل يقبح منا ، ولا يقبح منه تعالى ، ونستحق الذم عليه دونه تعالى .
فإن قال : أستم تقولون إنه تعالى لو وجب عليه الكلام في الذات والآلام ،

لكان متى لم يفعل ، يستحق قلنا من الذم على أن لم يفعل ذلك ، ولو وجب ذلك على أحدنا لاستحق أن يذم من ذلك القدر ، من حيث لا يمكنه أن يفعل الكلام

إلا بسبب ، فإذا لم يفعله ، يحصل غير فاعل للسبب الواجب ، وربما حصل تاركاً له أيضاً ، فكما جاز أن يفصلوا بينه وبيننا في قدر الدم ، جاز لنا أن^(١) نتصل بينه وبيننا في نفس الدم ، فتزيله عنه ، وإن أثبتناه في أحدنا إذا لم يفعل الواجب .

قيل له : قد بينا أنك إذا أزلت الدم عنه لو لم يفعل الواجب ، فقد أخرجت الواجب من كونه واجباً ، ولزمك أنه كالفضل ، ونحن إذا فرقنا بين الغائب والشاهد في مقدار الدم ، لم يلزم ذلك ، لأننا لا نجعل حد الواجب : ما إذا لم يفعله استحق قدراً من الدم مخصوصاً ، وإنما يعتبر استحقاق الدم فقط ، ولذلك قد يجب قدر من الحق على نفسين ، وبخلاف ما يستحقانه من مقدار الدم ، لاختلاف أحوال الفعل ، أو اختلاف حال من له ذلك الحق ، على ما قدمناه من قبل / .

وأما الجواب عما ذكرته فبين ، لأن وجوب الكلام علينا ، يتضمن وجوب سببه ، فلا يتفرد بالوجوب ، بل يقترب غيره في الوجوب إليه ، وفي القديم تعالى يتفرد بالوجوب ، من حيث يصح أن يفعله بلا سبب . فإذا لم يفعل أحدنا الكلام الواجب ، حصل غير فاعل الواجبين ، فزاد قدر الدم . وفي القديم إنما يحصل على التقدير غير فاعل الواجب واحد ، فنقص قدر الدم . وهذا فرق بين على تسليم أن قدر الدم يزيد ، فأما إذا قيل إن المرّض إذا كان هو الكلام ، وما يختصه ، فهو المعبر في وجوده في باب المدح ، وفي انتفائه في باب الذم ، فلا سؤال في ذلك . فإن قيل : أفلسم قد قلّم في أحدنا إذا لم يفعل الواجب : يستحق مع الدم العقاب ، ولا يصح ذلك فيه تعالى ، فكذلك القول في الذم ، ولا يمنع ذلك من أن الفعل قد يجب عليه كوجوبه علينا .

قيل له : قد بينا أن العقاب إنما يستحقه أحدنا لصفات يختص بها ، كما بقوله في فعل القبيح ، فلو دلّ ذلك على مفارقة حاله لحالنا في الذم لو لم يفعل الواجب ،
(١) [أن : ساقطة من الأصل ، وهي لازمة .

لدل على مفارقة حاله حالنا في فعل القبيح أو فعله ، وهذا يوجب أن لا يبيح في أفعاله ، كما يوجب ما قدمناه أن الواجب في أفعاله ^(١) . فقد صح أن مخالفتهم لنا في استحقاق الذم ، يؤديهم إلى أن لا واجب في أفعاله تعالى البتة ، وإلى أن يكون الواجب من أفعاله كالفضل ، ومتى لم يتميز من الفضل لم يكن واجبا .

فإن قال أستم تقولون إنه لا واحد في أفعاله إلا وهو تفضل ، وتفضلون بينه وبين حالنا فيما يجب علينا ، فلماذا أنكرتم علينا ما قلناه ؟

قيل له : إنا نسميه تفضلا لا على الحقيقة لكن تشبيها بالفضل ، من حيث تفضل تعالى بسبب الثواب ، وغرضه الوصول إلى النفع ، فجلناه موصوفا بأنه تفضل ، من حيث حصل هذا الحكم ، لشبهه على وجه مخصوص ، وليس كذلك حال الواجبات علينا ، لأنها قد لا يصح هذا الوجه فيها ، بالذي أجرناه عليه من الوصف ، لا ينقض كونه واجبا ، وما قلتموه من الحكم وهو أنه لا يستحق الذم على ألا يفعله البتة ، ينقض كونه واجبا ، ففارق حالنا الحكم في ذلك ، وإذا ألزمنا أن لا واجب في فعله ، لزعم قبح التكليف أصلا ، ولزعم قبح الثواب ، لأنه ما إن لم يكن واجبا ، لم يكن إلقابا ، كشكر النعمة وما شاكله .

وهذه جملة تنبه في هذا الكتاب . ونحن نورد الآن أسئلة المخالفين

فصل

في ذكر شبههم والأجوبة عنها

شبهة لهم :

قالوا لو استحق الذم ألا يفعل ما وجب عليه ، لسكان قد استحقه لا أمي ،

(١) كذا في الأصل ، واضع أن خبر أن لم يصرح به المؤلف ، أو سقط من النص . وسئل السائق في الكلام الذي عد أنه تقدم الجواب : (كالفضل) .

ولا على معنى . وهذا يعلم بأول العقل فساد .

والجواب : أن المعتبر بالمعنى ، لا باللفظ ، وقد دللنا على أنه إذا لم يفعل الواجب ، فهو في الحكم بمنزلة من فعل القبيح ، على شرائط مخصوصة ، في أنه يستحق الذم . فينبغي أن يستعمل من اللفظ ما يطابق ما دل الدليل عليه ، ولا يستعمل ما يوهم خلافه ، فتي أردت بما سألت أنه يستحق الذم من غير اتخاذ فعل هو ترك الواجب أو ضده ، فهو الذي أجبناك إليه ، فإن أردت خلافه فينبه .

فإن قال فما الذي تطلقون من ذلك ؟ وما الذي تمتنعون منه ؟

قيل له : إنا لا نقول إنه يستحق الذم ، لا لمعنى فيه ، من إيهام كونه غنياً ومستحقاً على وجه لا يصح عليه ، لأن هذه اللفظة تنطلق فيما هذا حاله ، فيقال : فعل زيد هذا الفعل للمعنى ، وفعله لمعنى ، ولا يطلق ذلك دون أن يثبت ، فيقول : إذا لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم ، لا لمعنى سوى كونه غير فاعل للواجب . فأما القول بأنه يستحق الذم لا على معنى ، فإن حصل فيه إيهام لم يطلقه ، بل يقول لا على معنى فعله ، من ترك وضد ، بل لأنه لم يفعل الواجب . وكذلك القول في اللفظة الأخرى ، لأننا نقول : يستحق الذم من دون معنى واقع من فعله ، من قبله ، أو فاعل له ، بل يستحقه لأنه لم يفعل الواجب .

وبعد . فإنه يلزمهم ذلك ، بأن يقال لهم : قولوا فيمن لم يفعل الواجب إنه يستحق الذم لا على معنى علمناه منه ، ولا لمعنى عرفناه ، لأنهم يجوزون ذلك ، وإن لم يعلم الترك . ومن يوجب / أن يعلم ذلك ، فإنه لا يوجب أن يعلم على التفصيل . فأى جواب أجابوا به في ذلك ، صلح أن يعيب به فيما قلناه .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا قلنا : يستحق الذم ، لأنه لم يفعل ما وجب عليه من الإيمان ،

يلزمكم أن تقولوا : يستحق على الإيمان ، لأنه لم يفعله ، كما تقولون يستحقه على القبيح ، لأنه فعله ، وهذا يوجب أن الإيمان كالكفر ، في أنه يستحق الذم عليه .

قيل له : قد بينا من جهة المعنى ، أن حال المذموم في ألا يفعل الإيمان الواجب ، كحالته في أن يفعل الكفر ، في أنه على حالة معهما يحسن ذمه ، وفي أن الذم قد حسن ولم يكن حسنا من قبل . فإذا صح ذلك بالدليل ، وجب ألا يدبر بما يوم الخطأ ، فيقول : إن قولنا يستحق الذم على كيت وكيت ، يقتضي حدوثه ووقوعه ، وأنه يستحق عليه من حيث وجد ؛ ألا ترى أنا إذا قلنا : يشكر زيدا على العطية أو على النعمة ، اقتضى وجودها . فإذا صح ذلك ، فلو شرعنا ما سألت عنه ، لأوجب في الإيمان أنه موجود ، ولوجوده يستحق الذم ، وقد بينا أنه ليس بموجود ، وأنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعله مع وجوبه عليه ، فصار قولنا يستحق الذم على الإيمان ، لأنه لم يفعله متناقضا ، وقولنا يستحق الذم على الكفر لأنه فعله ، مستقيم . فلذلك فرقنا بين الأمرين .

وبعد ، فإنه يلزمهم أن يقولوا : إنه يستحق الذم على الإيمان لأنه تركه ، فإذا تجنبوا هذا القول ، لما فيه من الإيهام ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

شبهة أخرى :

قالوا : لو استحق الذم لأنه لم يفعل الواجب ، لوجب أن يكون الحسن الذم علة ، فإذا لم يمكن أن يقال : العلة فيه الترك أو الضد ، فيجب أن تكون العلة فيه الواجب ، إما لأجل وجوده ، أو لأجل انتفائه . وهذا يوجب كونه مستحقا للذم على الواجب ، لأنه انتفى أو وجد ، فليس بخارج من أن يكون هو الواجب في الحالين .

قيل له : قد بينا من جهة المعنى ما أوضحناه بدليله ، وعلينا الفرق بين وجود الواجب من قبيله ، وبين انتفائه من جهته ، في أن في إحدى الحالتين يستحق المدح إذا فعله على وجه مخصوص ، وفي الحالة الأخرى يستحق الذم ، فلا يجوز أن يقول يستحق الذم لوجوده . فأما القول بأنه يستحق الذم لانتفاء الواجب من جهته ، فلا يُمتنع منه ، لأنه فيما يفيد بمنزلة القول بأنه يستحق الذم بأنه لم يفعل ما وجب عليه . وقد بينا أن حسن الذم ، بل حسن سائر الأفعال أو قبحه ، لا يتعلق بالفعل ، وإنما يختص بهذا الحكم ، لوقوعه على وجوه مخصوصة ، فإنما يجب أن ننبه على الوجه في ذلك ، من غير أن نجعله علّة ، أو نعبّر عنه بألفاظ الملل .

شبهة أخرى :

قالوا : إن قولكم هذا يؤدي إلى أن يعاقب الله من لم يكن منه طول عمره ومدة وقت تكليفه ، حركة ولا سكون ، ولا أخذ ولا ترك ، ولا حسن ولا قبيح ، ولا صغيرة ولا كبيرة ، ولا إرادة ولا كراهة ، ولا حدث منه حادث ، ومع ذلك يعاقبه بين أطباق النيران ، كفرعون وهامان . وهذا معلوم فساد به بأول العقل .

والجواب عن ذلك : أن المعنى إذا عُقل وعُرف صحته بدليله ، فالتشنيع بالقول ، والإكثار منه ، لا يؤثر فيه . ونحن وإن جوزنا أن يستحق الذم والعقاب بالأفعال الواجب ، فلسنا نجوز في المكافئ أن يمتد به الزمان ، ويخلو من الأفعال والقاصد ، لأنه مع التكليف لا بد من تردد الدواعي ، لأنها كالشرط في التكليف ، فإذا صح ذلك ، فلا بد من أن يفعل بعض الأفعال ويقصد ، كما لا بد من أن يعلم ويشتهي ويقدر ، فإذا صح ذلك لم نجوز ما سأل عنه ، وإنما نجوز في فعل مخصوص من الواجبات ألا يفعله ، أولا ترى أننا نقول : إن المكلف في كثير من أحواله ، لا يخلو من أن يفعل في نفسه الحركات أو السكون ، ولا بد من أن يفعل الإرادة / (٣٥ / ١٤)

أو الكراهة للأمر ، وإنما يجوز فيمن يحصل على حالة لو كان ساكنا من قبيل غيره ، يصح أن يمتد ساكنا بسكون باقي ، فنقول إنه يصح مع فقد الدواعي ألا يحدد في حال نفسه السكون أو فانا مخصوصة ، كالمستلقي والمضطجع ، فإذا صح ذلك بطل التشنيع بما أوردوه ، لأنه توهم أنا يجوز في المكلف أن يبقى زمانا وصفته ما ذكره في سؤاله ، وربما قالوا في ابتداء المسألة : خبرونا عن مكلف لم يفعل فعلا ، ولا أحدا ولا تركا ولا عطاء ، ولا صغيرة ولا كبيرة ، أيجوز في هذا الحال أن يستحق الذم والعقاب ؟ فكان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله يجيب بأن يقول : إن الجواب عن هذه المسألة بالإطلاق لا يحسن ، لأننا إن قلنا لا يستحقه ، أو هم بطلان ما دل الدليل عليه ، من أنه إن لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم ، وإن لم يقع منه الفعل ولا الترك . وإن قلنا : نعم ، أو هم أن الذم والعقاب يستحقان مع انتفاء ما ذكروه ، من غير ثبوت وجه يستحق الذم لأجله ، فوجب في جوابها أن نفصله فنقول :

من لم يقع منه ما ذكرته ، يستحق الذم إذا لم يفعل ما وجب عليه من (ر) الودعة ، وقضاء الدين ، وما يجري مجراها . ولا فرق بين من شنع بذلك ، وبين من قال للقوم : يجب فيمن لزمته الحقوق العظيمة ، من ودائع وديون وغير ذلك من زكاة ونفقة وعبادات على البدن ، ألا يستحق الذم إذا لم يفعل شيئا من ذلك ، ولم يتم به . وهذا في التشنيع يقرب مما أوردوه ، ويلزمهم أن يقولوا : إن من لم يعلم منه سائر ما ذكروه ، لا يمتنع أن يعلم حسن ذمه ، إذا علمناه غير فاعل للواجب ، على ما تقدم ذكرنا له ، وكان يقول إن الماتمس في جواب هذه المسألة منا أن نقصر على أن نقول فيها : إما (لا) وإما (نعم) بمنزلة من يسأل فيقول : أتقولون إن أجسام الملائكة من جنس أجسام الخنازير والكلاب ، واقصروا على (لا)

أو (نم) في الجواب . فنقول : إن ذلك من الخطأ العظيم ، لما فيه من الإيهام ، لأننا إن قلنا (نم) أو هم الوضع من قدر الملازمة ، وإن قلنا (لا) أو هم في الجواهر أنها قد تختلف ، لكنا نفضل في الجواب تفصيلا بزيل الإيهام ، فكذلك القول فيما سألتم عنه .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا قلتم يستحق الذم إذا لم بفعل الواجب ، لزمكم أن يستحق الذم على المذموم ، لأنه المستفاد بقولكم (لم بفعل) . وهذا بعيد ، لأننا قد بينا أن العلم أنه (لم بفعل) ، ليس يعلم بعده ، وإنما هو علم بانتفاء الفعل من قبله ، فإذا علمناه واجبا ، علمنا أن صفة ما انتفى من قبله أنه واجب ، وبيننا من قبل هذا أن الذم يقع موقع العلم ، فإذا لم يصح كون العلم علما بعده ، فكذلك القول في الذم .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا لم يصح تليق الذم عندكم بالترك ، ولا بما لم يفعله من الواجب ، لزمكم أن يتعلق الذم بذات المذموم ، وأن يكون لذاته يستحق ذلك . وهذا بعيد ، وذلك لأن المذموم وإن كان المكلف ، فالذى له حسن ذمه ما يرجع إلى حال مقدوره ، من كونه محدثا لتبحيح كان يجوز ألا يحدثه ، أو من كونه غير فاعل لواجب كان يجوز أن يفعله . وهذا معقول على ما قدمناه ، فالذم يحسن لأجله .

يبين ذلك أن عندهم أن الذم على الترك ، إنما يحسن متى كان تركا لمترك واجب . فقد صارت العلة في حسن الذم عليه انتفاء الترك الواجب ، ولم يجب أن يكون الذم متعلقا بغير الترك . وإن كان الوجه في تعلقه به انتفاء أمر مخصوص ،

فكذلك الذم عندنا يتعلق بالمكلف ، وإن كان وجه حسنه انتفاء أمر مخصوص من قبلة .

قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إذا جاز في القاعد في داره ألا يكون مستحقا للمدح على قعوده ، حتى ^(١) / لا يمتنع إذا حسن أن يحسن ، لانتفاء بعض الأمور ، أو لوجود بعضها وإن لم يكن لها به تعلق في حال حسنه ، فكذلك القول [إذا] ^(٢) ما قبح القمل ، ولذلك شارك الأعراض الجواهر في الحسن والقبح ، وإن استحال تعلق الملل بالأعراض ، صح ذلك في الأجسام . وهذا بين من حال الظلم ، لأنه يقبح لانتفاء النفع ودفع الضرر للاستحقاق ، وكل ذلك يرجع به إلى أمور معقولة ، وهي منفية ، أو الظن لها منتف . وكذلك فقد صح أن تكليف ما لا يطاق يقبح ، وقد علمنا أنه إنما يقبح لعدم التمكن ، فقد صارت إرادته تعالى لو وقعت على هذا الحد قبيحة ، لأن زيدا لا يقدر على المراد ، وكذلك عندهم أن تكليفه تعالى يقبح ، إذا علم أنه لا يطاق ولا يثيب ، ولا يرجع بكل ذلك إلى انتفاء معان لا يجوز أن تكون متعلقة ^(٣) به وإن كان معقولا .

وكذلك فمن ^(٤) قولهم : إن الترك يختلف حاله ، فإذا كان ترك الواجب يحسن الذم عليه ، وإذا كان واقعا وليس بترك الواجب لا يحسن ذلك فيه . والترك والمترك في جنسهما لا يختلف حالهما ، واختلف حال الذم المتعلق به ، الوجه المعقول ، وهو أن في إحدى الحالتين الترك واجب ، وفي الحالة الأخرى ليس بواجب . ومن قولهم إن الجنس الواحد قد يجوز أن يكون تركا يقبح مرة فيقبح الذم

(١) في الأصل : (حتى إذا لا يمتنع إذا حسن) ونظير أن (إذا) الأولى زيادة من الناسخ

(٢) إذا سابقة من الأصل .

(٣) في الأصل : (متعلقة) .

(٤) كذا بالأصل . ولا داعي للقائه هنا .

عليه ، ويكون تركا لواجب مرة ، فيحسن الذم عليه . والمعنى في جنسه وصفته لم يتغير ، وإنما تغير حال ما اتفق به .

فإذا صح كل ذلك عندهم ، فما الذى يمتنع عندنا أن يتعلق الذم بهذا الشخص المكلف ، ويحسن مرة ، لأنه لم يفعل الواجب ، كما يحسن ذمه مرة ، لأنه فعل القبيح وهو متمكن من التحرز منه ، ومرة لأنه فعله وهو غير متمكن من ذلك ، ولو كان طريق ماذكرناه طريق الملل ، كالذى يقوله فى تثبيت الأعراض ، لم يصح كل ماذكرناه . فأما قوله قد يحدد لهذا للذموم / صفة لم تكن ، فلا بد من حدوث أو غيره ، أو عدم نفسه أو غيره ، فذلك غير واجب عندنا ، لأنه قد يجوز فى القسمة سواء ، على ما قدمناه فى إثبات الأعراض ، ولو وجب ذلك لكان إنما يجب فيها يغير عليه الحكم . وقد بينا أنه إنما يغير على الذم دون للذموم . فإن كان من حيث يتعلق الذم بالذموم ، يقدر أن الحال إذا تغيرت على أحدهما ، فقد تفسرت على الآخر .

وبعد ، فلو وجب ما قاله ، لكان الصحيح أن يقال : إنما حسن ذمه لانتفاء معنى على وجه مخصوص ، هو انتفاء الواجب من قبله ، كما أنه يحسن ذمه إذا فعل القبيح ، لأن هناك معنى فقط ، لكن لحدوثه من قبله ، لأنه لو حدث الأمر قبله أو حدث من قبله ولم يمكنه التحرز منه ، لم يحسن ذمه . واعلم أن من حق الذم أن يتعلق حسنه وقبحه بطريقة للفعل^(١) ، فإذا كان تعالى الفعل بفاعله لا يكون على حد الوجوب ، فالحكم التابع (للفعالية) بالتألى يكون على طريقة الوجوب أولى . ويفارق بذلك تعلق الأحكام ووجوبها عن الملل ، لأن ذلك يحصل على طريقة الوجوب ، فلذلك صح كون المتحرك متحركا على حد الاضطرار ، وعلى حد الاكتساب ، وصح فى العالم

(١) فى الأصل : (الملل) ولا معنى لها فى هذا المقام .

منا ذلك على الوجهين ؛ فإذا صح ذلك ، فواجب في الدم والمدح ألا يسلك في أحدهما وقبحهما مسلك العلل ، كما لم يسلك في باب تعلق الأفعال بفاعلها هذا المسلك . ولهذا الجملة مانع من أن الدم قد لا يحسن لأجل القبيح ، لأنه لو وقع ضروريا أو وقع من غير إمكان التحرز منه ، لما تعلق به حسن الدم ، وإذا وقع من جهته على وجه يمكنه التحرز منه ، حسن تعليقه به ، فكما يجب ذلك إذا تعلق بالثابت من الأفعال ، فكذلك يجب إذا تعلق بانتفاء الأحوال ، فكانه قيل إن الدم يتعلق بهذا القادر ، إما لأنه أوجد ما قدر عليه من القبيح ، الذي كان يجوز ألا يوجد ، أو لم يوجد ما قدر عليه ، مما كان يصح أن يوجد ، فلذلك اعتبرنا فيه كونه مقدورا للقادر ، وشرطنا فيه ارتفاع الموانع وما يجري مجراه ، ليخرج ما يحسن الدم لأجله أو يقبح ، عن طريقة الإيجاب من كل وجه ، ولذلك لم يحسن الدم والمدح فيما يقع على حد الإلجاء ، لأنه قد حصل فيه من بعض الوجوه معنى الإيجاب من كل وجه ، فلذلك لم يحسن الدم . فإذا سمحت هذه الجملة ذلك على أن هذا السائل بعيد من هذا الشأن ، يجمعه بين الأمور التي لا تثبت مع وجه من وجوه الإيجاب ، وبين الأمور التي من حقها ألا تثبت إلا^(١) على طريقة الإيجاب . فأما الذي قاله آخر من أن استحقاق الدم فيمن لم يفعل الواجب وفعل القبيح ، يحصل على حد واحد ، فيجب في الوضعين أن يكون لمعنى ، وهذا في حسن الفعل وقبحه لا يجب ، لأننا علمنا أن الكذب كافل في القبح ، ولا يجب أن يكون لوجه واحد ، بل افترق الوجه في قبحهما ، فإن اتفق قبحهما فكذلك ، فقد ثبت أنه يحسن الضرر بالنفع ، ويحسن إذا زال به الضرر العظيم ، فانتفقا في الحسن ، وافترقا في وجه الحسن ، ولم يجب إذا حسن أحدهما

(١) هذه الجملة في الأصل . (لا تثبت مع وجه من وجوه إلا على طريقة الإيجاب) ثم صرح النسخ بقوله على كلمتين (مع وجه) والصواب كما أثبتناه .

لإثبات معنى في الحال ، أوفى الثاني ، أن يكون الآخر بمنزلة ، فكذلك القول في فاعل القبيح إنه لا يتمتع في ذمه أن يحسن لإثبات أمر ، فإن كان من لم يفعل الواجب يحسن ذلك فيه ، لا انتفاء فعل ، والمعتبر في ذلك بما تقرر في القول ، إما باضطرار أو استدلال . وقد بينا أن ذمه يحسن في القول على كلا الوجهين ، فأوضحناه بما لا مزيد عليه .
شبهة أخرى لهم :

قالوا : لو جاز أن يستحق الذم والعقاب ، لأنه لم يفعل الواجب ، ويستحق المدح والثواب ، لأنه لم يفعل القبيح ، لوجب إذا لم يفعلوا الحال واحدة ، أن يستحق العقاب والثواب ، كما ألزم من قال في الجسم بأنه مجتمع لعلم معنى ، ويقال في عدم معنى ، قلتم : كان يجب متى عدما أن تكون مجتمعا مفترقا ، وكما بينتم أن ذلك لا يرجع عايكم في تثبيت المعاني ، لأنها تتناقض في الوجود ، فلا يصح أن تجتمع . فكذلك لا يلزمنا هذه الطريقة ، لأننا قلنا إنه يستحق الذم والمدح على فعل الواجب والقبيح ، لأن هناك معاني ، فصحح أن يحيط بعضها بعضا أو يكفره ، وذلك لا يتأتى في انتفاء المعاني ، وهذا بعيد ، لما قلناه من قبل ، من أن حسن الذم والمدح لا يتعلق بالأمور الواجبة ، فكما يصحح أن يحصل من قبل هذا القبيح ، فالواجب ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق به حسن الذم أو قبحه ، فكذلك لا يتمتع أن ينفي من جهته الواجب والقبيح ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق به حسن الذم أو قبحه ، فكذلك ، لا يتمتع أن ينفي من جهته الواجب والقبيح ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق ذلك به . وكما لا يجب إذا اجتمع "فعلان أن يحسن ذمه ومدحه معا ، وعقابه وثوابه ، فكذلك إذا انتفيا ، فلا أقل من أن يكون المنتفى مثل حكم الثابت ، فإذا كان الواجب في الأمور الثابتة ما ذكرناه ، من أن حصولها يصح وإن لم يجز أن يستحق عليهم . وقد اجتمعا ، ما كان يستحق على كل واحد بانفراده ،

فكذلك القول في انتفاء الواجب والقيبح ، وكما يقال في الفعلين إنهما وإن وجدا لم يجز أن يستحق الثواب والعقاب ، لأسر يرجع إلى أن أحدهما قد أثر في الآخر ، لأنهما في حكم المتنافيين ، فكذلك القول إذا لم يفعل الواجب ، ولم يفعل القبيح . وسنبين فيما بعد أن الإحباط والتكفير لا يتعلق بالأفعال ، وإنما يقع بين الثواب والعقاب ، فيستحق الزائد منهما دون الناقص / ونبين أن معنى الإحباط والتكفير إذا كان لأجل العظم ، يرجع إلى الثواب والعقاب ، فإذا كان من جهة بذل المجهود ، يرجع إلى الفعل ، فإنه لا يجوز أن يقاس أحد الأمرين على الآخر . فإذا صح ذلك ، بطل ما سألوا عنه . ووضح بهذه الجملة مفارقة حال الثواب والعقاب لحال الصفات الموجبة عن الملل ، وإنما الزمنا من قال في المجتمع أنه كذلك ، لانتفاء معنى ، وفي المفرق مثله أن يكون مجتمعا مفترقا عند انتفائهما ، لأنه لا بد إذا قال ذلك ، من أن يُجْزِيهما في حال النفي مجرى للملل ، كما يُجْزِي بحق الاجتماع والافتراق عند وجودهما ، مجرى للملل الموجبة ، فالزمنانم القول بالخال ، وبيننا أن ذلك لا يرجع علينا في الإثبات ، لأننا كما نحيل كونه مجتمعا مفترقا ، نحيل وجود الاجتماع والافتراق . وليس كذلك الحال فيما سأل القوم عنه ، لأنه في المستحق للعقاب والثواب ، يتعلق بالاختيار ، ولأن نفس الثواب والعقاب في المستقبل ، يتعلق بالاختيار ، فيصح أن يقول : إن أحدهما يكفر الآخر ، ونفى أن ما كان يستحق من العقاب لزيادة الثواب ، لا يحسن من فاعله ، فيكون ذلك معبرا لحكم أفعال القديم (سبحانه) ، ويصير ذلك في بابة بمنزلة قولنا إن المكلف لو لم يطعم ، اتبع إثابته ، فإذا أطاع حسنت إثابته ، فيجعل فقد فعله ووجوده مقتضيا لاختلاف حال الفعل الذي يختاره القديم (تعالى) ، من غير أن يكون بمض ذلك موجبا لبعس ، كما يجاب الملل للملول . وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على قولهم : أن

يكون المكلف مستحقاً للتواب والعقاب على فعل واحد ، بأن قال لم : لو حضر المكلف وهو قاعد في بيته ، عالم بالأحوال ، المرأة التي يشتهي وطأها الشهوة الشديدة ، وحضره آخر وقت الصلاة ، فلزمه فعلها ، والقيام بها ، فيجب إذا بقى على قعوده ، وفعل عندكم ما هو ترك لهذا القبيح ، ولهذا الواجب ، أن يكون مستحقاً للتواب عليه ، من حيث كان تركاً للزنا والعقاب عليه ،^(١) ومن حيث كان تركاً للصلاة وقضاء الدين . فهذا يوجب عليهم نهاية ما أرادوا إلزاماً ، ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يقولوا بالإحباط والتكفير ، لأن ذلك يزعمهم ، إننا يتأني في القبيح والحسن ، والطاعة والمعصية ، لأنها متغايرة مختلفة ، فيصح أن يؤثر أحدهما في الآخر . وفي هذا الموضع المعنى واحد ، فلا يصح أن يكون هو المؤثر في نفسه .

وهذه المسألة كما يصح أن نورها مورد المداخلة فيما سألوا عنه ، فقد يصح أن نورها مورد الإلزام والدلالة ، بأن تبين أن قولهم إذا أدى إلى هذا الفساد ، فيجب بطلان تعليق المدح والذم بترك الواجب والقبيح ، وأن تعلق ذلك بما نقوله من أنه أيضاً يستحق المدح ، من حيث لم يفعل القبيح ، وهو له مشتبه ، لأجل قبحه ، والذم لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، فيصح تعلقهما به ، لأن هناك معنيين غيرين ، كان يلزمه في أحدهما أن يفعله ، وفي الآخر ألا يفعله ، فصح أن يحسن ذمه ومدحه ، وثوابه وعقابه ، وصح القول بالإحباط والتكفير فيهما ، لأن الإحباط والتكفير يتوجب على صحة الاستحقاق ، فأما على قولهم ، فنفس الاستحقاق يجب أن يبطل ويستحيل ، لأنه محال في الفعل الواحد أن يستحق عليه المدح والذم ، والتواب والعقاب .

(١) الراو : ساقطة من الأصل :

فإن قالوا : إنه يستحق على هذا القول الدم فقط ، لأنه بالقيح / أولى .
 قيل له : فيجب أن يكون حاله في أن لم يفعل القيح وهو له مشته ، ودواغيه
 قوية ، لأجل قيحه ، كحال من لم يفعل لأباح ، والقول قد فصلت بين هذين .
 وكذلك إن قالوا : إنه مستحق على هذا الترك العذح ، لزمهم أن حال من لم
 يفعل الواجب ، كحال من لم يفعل التفصل ، ولا يمكنهم أن يثبتوا لكل واحد
 من هذين تركا ليس بترك لصاحبه ، لأن الأفعال التي فعلها وإن كثرت أجزاؤها ،
 فلا شيء منها إلا وهو ترك لكل . ولقد مر هاذن^(١) ولا يمكنهم أن يقولوا في
 هذا الترك : إنه بأن يقيح أولى ، أو بأن يحسن ويجب من جهة القصد ، لأن الفعل
 لا يقف في حسنة وقيحه على الإرادات . سيما إذا حصل على الوجه الذي يقيح
 عليه ، أو يجب من دون إرادة . وقد ثبت أن كون الفعل تركا للواجب القيح ،
 لا يتعلق بالإرادة ، كما أن كونه ظاهرا لا يتعلق بذلك ، وقد لزمهم شيخنا أبو إسحاق
 رحمه الله ما يقرب من ذلك .

فإن قال : إذا كان عندكم أن السجود قد يكون عبادة لله ، وعبادة للشيطان .
 فيقع مرة إيمانا ، ومرة كفرا ، فلو تركه تارك ، كان يجب في ذلك الترك أن يستحق
 عليه الثواب والعقاب ، وأن يكون قبيحا حسنا ، طاعة معصية ، ومتى لم يقوله :
 ذلك فلا بد من الدخول في مذهبتنا في استحقاق الدم ، لأنكم إن قلتم يستحق
 على ذلك الترك العقاب ، فلا بد من أن تقولوا إنه قد استحق الثواب ؛ لأنه لم
 يفعله ، وعلى وجه يكون كفرا ، فإن قلتم يستحق عليه الثواب ، فلا بد من أن
 يستحق العقاب ، لأنه لم يفعله على وجه يكون إيمانا ، ومتى قلتم إنه لا يستحق إلا

(١) في الأصل : (ولقد مر هذين) . وانظر تعريفنا من الناسخ عما أثبتناه . يريد أن المأذنة
 قد مرت في هذين الاعترافين الأخيرين .

أحد أمرين ، لزمكم فيها تركه من السجود ألا يكون واجبا على وجه ، أو قبيحا على وجه ، وأن^(١) يكون بإحدى الصفتين . ولزمكم أن يكون من لم يفعل الواجب ، بمنزلة من لم يفعل التفضل ، أو من لم يفعل القبيح ، هو بمنزلة من لم يفعل المباح

فإن رجعوا عنا بالمسألة ، فقالوا : خبرونا عن واجب له تركان قبيحان . أليس إذا تركه بأحدهما ، وذلك الترك ترك لقبيح وترك لواجب ، فيلزمكم أن يستحق عليه الثواب من حيث كان تركا لقبيح ، والعقاب من حيث كان تركا لواجب ؟ ومتى قلتم إن هذا الترك بأن يستحق عليه العقاب أولى ، ولا معتبر بكونه تركا للترك الآخر القبيح ، قلنا بمثله فيما ألزمتونا .

قيل لهم : إن هذا الترك إما يقبح لكونه تركا للواجب ، من حيث هو ترك للترك الآخر ، لأننا نعم وجوبه لأجل قبح الآخر ، من حيث كان العلم بقبحه وقبح الآخر ، يتبعان العلم بوجوب الواجب ، فلاحظ له في الوجوب ، فلذلك قلنا بأن العقاب بأن يستحق عليه أولى .

وبعد ، فلو قلنا إنه يستحق عليه العقاب ويستحق فاعله الثواب ، بأن لم يفعل الترك الآخر القبيح ، على مذهبنا ، لجاز ، وليس كذلك ما قاله القوم ، لأننا ألزمتنا الترك الذي ليس بأن يقال فيه إنه واجب ، لكونه تركا للقبيح ، بأولى من أن يقال فيه إنه قبيح ، لأنه ترك لواجب ، من غير أن يمكنهم أن يثبتوا لإحدى الصفتين مزية على الأخرى ، ولأنه لا يمكنهم أن يقولوا فيه : إنه يستحق على الترك العقاب ، ويستحق الثواب على أن لم يفعل الأمر الآخر ، لأن ذلك متى قالوه ، فقد

(١) والأسل : (بأن يكون) . والواو : أصح .

واقفونا في استحقاق الذم ، ولزمهم أن^(١) يقولوا في هذه المسألة ، التناقض ، ولم يلزمنا مثله .

فإن قال : فما قواسم في تارك السجود الذي يصح أن يقع على الوجهين ؟
قيل له : إن تركه / يصح لا محالة ، فيستحق عليه العقاب ، وعلى أن لم يفعل
السجود على الوجه الواجب ، وإن كان له داع إلى السجود على وجه العبادة
للسيطان ، لأجل شهوة أو اعتقاد ، فإنه متى لم يفعله لقبحه ، يستحق الثواب . ثم
يقع الإحباط والتكفير . هذا على قول شيوختا ، فإنه لا يمتنع أن يراد الشيء ويكره
من وجهين ؛ فأما على ما كان يقوله شيخنا أ.و هاشم رحمه الله أولا من أن ذلك
لا يصح ، فإذا كان للمعلوم أن يفعل السجود عبادة لله ، استحق عليه الثواب ،
واستحق العقاب ، لأنه لم يفعل إرادة السجود على وجه ، اسكونه^(٢) عبادته
للسيطان . وإذا كان للمعلوم أنه بفعله عبادة للشيطان ، استحق عليه العقاب ،
ويستحق الثواب ؛ لأنه لم يفعل إرادة السجود على وجه العبادة لله ، لأن عبده
لا يجوز أن يكون قد كلف نفس السجود على وجهين ، وإنما يكلف السجود على
وجه واحد ، ويكلف في الوجه الآخر فعل إرادته ، أو المكف عن إرادته ، من
حيث أحال كونه مرادا مكروها على وجهين ، فأما إذا كان للمعلوم أنه لا يفعل
السجود أصلا ، فالأقرب على قوله أنه منهى عن إرادة كونه عبادة للشيطان ، مأمور
بإرادة كونه عبادة لله ، فيصير بمنزلة من يجب عليه فعل ، ويقبح منه فعل آخر ،
فبما يلزم من الثواب والعقاب . ويجوز أن يقال : إنه يعتبر ما يعلم من حاله لو فعل
السجود على أي الوجهين كان يفعله ، فيكون هو المنهى أو المأمور به . وفي الوجه

(١) (أن) ساقطة من الأصل .

(٢) في الأصل : (اسكون) بدون الضمة .

الآخر تكون الإرادة هي للنهي عنها ، أو المأمور بها . وكل ذلك لا يتناقض كما
الزمنانم ، وإن كان الصحيح ما قدمناه ، من صحة كون الشيء مراداً مكروهها
من وجوبه .

وقد أزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فيمن أكل في صدر النهار في صوم
واجب ، ألا يستحق الدم فيما بعد على الأكل ، لأنه لا يمكنه وقد تقدم الأكل
منه ، أن يترك الصوم ، لأن المترك إنما يصح في الوقت الذي يصح وقوع المترك
بدلاً منه ، فإذا لم يمكنه الصوم في بقية نهاره ، فكيف يمكنه ترك ذلك ؟ وهذا
يوجب أن يكون أكله كإسائه على مذهبهم ، فإذا كان كذلك ، فكيف يستحق
الدم ؟ وأزمهم فيمن يترك الطهارة في آخر وقت الظهر ، ألا يستحق الدم على ترك
الصلاة ، لأنه لا يمكنه فعلها والحال هذه ، بدلاً من الترك .

فإن قالوا : إنما نقول : إن العقاب يستحقه على ترك الطهارة ، وعلى الأكل
المتقدم ، لكنه يعظم ما يستحق عليه من حيث ضُيِّع به الفرض المستقبل ، وهو ترك
الطهارة الواجبة وتضييع الصلاة الواجبة في المستقبل ، اعظم العقاب عليه . ولا يمنع
عندنا في الفعل أن يصير عظمياً بهذه الوجوه .

قيل لهم : إن عظمه لكونه تضييعاً للصلاة ، إنما يصح متى ثبت فيها الوجوب ،
وإنه إذا لم يفعلها يستحق الدم . يبين ذلك أن ما ليس هذا حاله ، لا يعظم
الفعل لأجله .

وبعد ، فإنه إذا جاز أن يزيد قدر الدم والعقاب ، من حيث يتعذر عليه فعل
الصلاة ، أو لأنه أخرج نفسه من أن يصح أن يفعلها ، فهلا جاز أن يستحق الدم
أصلاً ، لأنه لم يفعل الصلاة الواجبة ؟ فإن قال : إن الذي يلحقكم من المشنعة
في هذه المسألة أعظم ، وذلك لأن على قولكم ، يجب أن يكون ترك الصلاة وقد

تَرَكَ الطهارة كفعلها ، في أنه لا يقبَح منه ، وتَرَكَ الأكل كالإمساك إذا تقدم منه الأكل ، في ألا يقبَح منه .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ما يزيد على ذلك ، لأنه قال في الذمى : إن أكله / كما ساكه في شهر رمضان ، في أنه لا يقبَح .

قيل له : إن الأصل الذي يبنى عليه هذا الباب ، لا يمكن أحدا دفعه ، وذلك أنه لا يجوز أن يقبَح منه الفعل على وجه لا يمكنه الانفكاك من القبيح ، لأن ذلك يوجب كونه معذورا في الإقدام على القبيح ، وهذا الأصل بما لا خلاف فيه بين الشيوخ ، فإذا صح ذلك ، وتقدم منه الأكل ، فلو قلنا إن أكله قبيح ، لكان لا يمكنه الانفكاك من القبيح . لأن أكله كما ساكه ، في أنه لا يكون صوما ، وكذلك بعد نضيم الطهارة تَرَكَ الصلاة وفعلها يتساوى ، في أنه لا يكون صلاة واجبة . فلو قبح ذلك لما أمكنه الانفكاك من القبيح ، فقلنا في جميع ذلك : إنه لا يقبَح ، وقلنا في المكلف إنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب فحصل لنا وجه يصح صرف الذم إليه ، ولم يحصل على مذهبهم ذلك .

وهذا الذي ذكرناه ، هو الذي تقتضيه طريقة العقل . فأما من جهة السمع ، فلا يمنع إذا تقدم الأكل منه . أن يقبَح فيها بعد أن يأكل ، لأنه قد وجب عليه الإمساك بقية نهاره ، ويكون هذا الواجب عين الصوم الواجب الذي ضيَّقه ، ويكون ذلك مصلحة له ، فعلى هذا الوجه يقبَح الأكل ، ويمكنه الانفكاك منه ، بأن يعدل إلى الإمساك الواجب .

ولهذه الجلة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الفعل يقتضى في الوقت الذي لا يمكنه ردُّ النصب ، أن يكون النفع به وترك النفع بمنزلة واحدة ، ما لم يضر بالمقصود ، لأنه لا يلزمه الرد في هذه الحال . فأما إذا أمكنه الرد ، قبح ما يجري

يجرى الترك للرد . وقد ألزم بعضهم في أول السؤال ، أنه يلزمنا إذا لم يفعل الكفر ولم يفعل الإيمان ، أن نقول إنه بالحد والثواب ، أولى منه بالذم والعقاب ، لأنه لو فعل الكفر ، لكان أعظم منه إذا فعل الإيمان ، فيجب أن يكون نمرية من الأعظم أعظم من نمرية مما دونه . وهذا يوجب أنه بالثواب أولى . وزعم أن قولنا بخلاف ذلك ، يوجب أنه إذا تعرى من الواجب الأصغر ، فهو أعظم منه إذا تعرى من الواجب الأكبر ، حتى يكون نمرية من بر أمته ، أعظم من نمرية من عبادة ربه . قال : وما أدى إلى ذلك وجب القضاء بفساده .

وهذا عجيب في الدلالة على قلة التأمل ، وذلك لأننا نجعل نمرية من الأمرين بمنزلة ترك الأمرين عنده . فإذا كان من قوله إن فعل الكفر والإيمان إذا اجتمعا ، كان الكفر أعظم ، وترك الكفر والإيمان إذا اجتمعا ، فترك الإيمان أعظم ، ولم يثبت في تركهما من الحكم مثل ما أثبت في فعلهما . فكذلك القول عندنا في نمرية من الإيمان ، إننا نجعله أعظم من نمرية من الكفر ، وإن كان لو فعلهما لكان الكفر أعظم . وكلا لا يلزمه على التركيين ما ذكره من الواجبين ، فكذلك لا يلزمنا مثله على خلو المكلف من الفعلين . والأصل في ذلك أنه لا يجب عندنا أن يعتبر في مقدار الثواب والعقاب على الخلو من الفعل ، بالإقدام عليه ، بل يجب أن يعتبر كل واحد منهما بنفسه ، ويحكم فيه بما يقتضيه دليله ، فلا يمنع في الفعل متى وقع ، أن يكون غيره أعظم منه ، وفي خلوه أن يكون أعظم من غيره . وبما بين ذلك ، أن خلوه من الإيمان يصير بمنزلة الكفر ، وخلوه من الكفر يصير بمنزلة الإيمان ، فكلا لو اجتمعا لكان الكفر أعظم ، فكذلك إذا خلا منهما ، فيجب أن يكون خلوه من الإيمان أعظم .

شبهة أخرى لهم :

وزعم بعضهم / أنه لو استحق العقاب ، لأنه لم يفعل الإيمان الواجب ، كما يستحق العقاب على الكفر القبيح ، لوجب إذا لم يفعل ذلك ، وفعل تركه ، أن يستحق قسطين من المذاب : أحدهما لأنه لم يفعل الإيمان ، والآخر لأنه فعل الكفر ، لأنه لا فرق بين كفر لا يكون تركا لهذا الإيمان الواجب ، وبين ما هو ترك له . وهذا يوجب كونه مستحقا لعقابين ، كما يستحقهما إذا لم يفعل الإيمان وفعل كفرا ليس يترك له . ويجب على هذا القياس أن تتضاعف الحدود في مثل ذلك ، والدم في ذلة الدنيا^(١) ، وأن يحسن من الولد عند تأديب ولده ، أن يؤديه إذا أذنب ، ضربا من الأدب واجبا ثابتا ، لأنه لم يفعل ماوجب من الكف عن ذلك الدين ، وأن يجري ذلك مجرى من أذنب ذنبين متميزين ، في أنه يحسن من الولد أن يؤدب عليهما أديبين . ومن سلك هذا المسلك فيمن يدين ، عرف العقلاء جهله ، وذلك يبين فساد ما يذهبون إليه في استحقاق الدم . وهذا مما قدمنا الجواب عنه ، بأن بينا أن عند أبي هاشم رحمه الله ، على ما ذكره في كتاب استحقاق الدم ، إنما يستحق العقاب على الترك فقط ، للعلل التي قدمناها ، فلا يجب أن يتضاعف العقاب ، على ما سأل السائل عنه . فأما على ما دل عليه كلامه في كتاب الأبواب ، وذهب إليه شيوخنا رحمهم الله بعده ، فإنه يستحق قدر أمر العقاب على الوجوب ، ولا يزيد قدر الدم والعقاب عندهم بمحصول الترك ، على ما كان مستحقه إذا لم يفعل ، ولم يفعل له تركا . وذلك يبطل أن يكون هناك عقابان ، كما يستحقهما على ذنبين منفصلين . وقد بينا أن ذلك يعود عليهم ، إذا قالوا إن العقاب يستحق على الترك ، لو قيل لهم ، فلو كثرت الترك وتضاعف ، وقدر الحق واحد ، كان يجب أن يستحق زيادة عقاب ، وأن يحسن فيه زيادة لوم وحد وأدب . فإذا أزالوا

(١) كذا وردت هذه العبارة في الأصل ، ولم يفسح ل المراد منها .

ذلك عن أنفسهم بأن المعتبر بقدر المتروك ، لا بأجزاء الترك في الكثرة والقلّة ، فكذلك نقول في هذا الباب .

وقد بينا ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فيمن لزمه الكلام ، فلم يفعله ، وترك سببه ، أن العقاب إنما يزيد عنده ، من حيث لم يفعل واجبين : أحدهما الكلام ، والآخر سببه ، فلو كان الواجب واحدا لكان لا يختلف قدر ما يستحقه بالآل يفعل ويترك . وقد حكينا عنه في كتاب (الأبواب الكبير) أنه نص على ذلك ، فبين أن قدر العقاب لا يزيد لأجل الترك أو كثرته ، وبين أن المعتبر في هذه الأمور بقدر الحق ، لا بقدر الفعل ، الذي هو وُصلة إلى إنقاذ^(١) ما يجب من الحق . وقد بينا أنه ربما لم يعتبر الفعل أصلا ، إذا وصل الحق مع فقد ، فبالآل تعتبر كثرته وقلته أولى .

فإن قال : لو كان لا معتبرا إلا بقدر الحق ، لوجب فيمن لزمه إيصال الحق إلى غيره ، بنقله إلى بلد شاسع ، أن يكون قدر ثوابه قدر ثواب من يوصله في مكانه . قيل له : إن في أحد الموضعين قد لزمه مع إيصال الحق جملة ، مع ما فيه من المشقة ، فصار بمنزلة واجبين لزمه القيام بهما . وإنما بينا الكلام على أنه إذا كان الواجب عليه إيصال الحق فقط ، فلا معتبر بكثرة الفعل والترك ، ولم نقل إنه لا معتبر بما عدا ذلك ، لأننا قد بينا أنه قد يعتبر بالمشقة الزائدة ، لا لأمر يرجع إلى كثرة الفعل ، وقد يعتبر الحسن / موقع الحق ، لأنه إذا قضى الدين على من به فاقة وضرورة ، فالثواب أكبر من ثواب من يقضى دين المكثّر ، فقد يختلف حال الفعلين بوجوده كثيرة في الثواب والعقاب . وإنما الذي أنكرناه أن يختلف حالهما من جهة كثرة الفعل وقلته ، وهو الذي ألزمنا المخالف ، وبيننا أنه على

(١) في الأصل (اما) بدون نقط . والقيام يقضى أن السكامة (إنقاذ) بمعنى الإرسال .

ماسألنا عنه ، يلزمه أن يعتبر كثرة الترك وكثرة فعل الواجب ، وبوجوب زيادة الثواب والعقاب لأجله ، وهذا مما يمنع العقل منه .

فإن قال : إن التروك الكثيرة تساوى عندى التروك القليلة ، لأن قبحهما إنما يكون بالإرادة ، فإذا كانت واحدة ، أوجب أن لا فرق بينهما ، كما نقول في الخبرين عن مخير واحد ، إنه لا مستبر بكثرة حروف أحدهما ، وإنما المستبر بالقصد والإرادة .

قيل له : إن الإرادة لا تؤثر في قبح الترك ، لأنه إنما يقبح لأنه ترك لواجب ، فخاله كحال قبح للنظم ، فكيف يصح ما ذكرته ؟

وبعد ، فإن أثرت في قبحه ، فلا بد من أن يصير كل واحد منها قبيحا ، لأجل أن الإرادة تعلقت بها أجمع ، على جهة الجملة ، أو بكل واحد على جهة التفصيل . وإذا قبح كل خبر منها ، فقد لزمك أن تفصل بين الكثير منها والقليل ، كما لو قبح بلا إرادة لزمك كذلك ، فتملكك بالإرادة لا وجه له .

واعلم أن فيهم من شفع بذكر ما وجد في كلام أبي هاشم رحمه الله من ذكر القسطين ، وزعم أنه كفر من قابله ، لأنه يقتضى حسن عقاب غير مستحق .

وهذا عجيب ممن سلم أن القول بأن من لم يفعل الواجب يستحق العقاب ، وأن هذا القول ليس بكفر ، لأنه إذا صح ذلك فذكر القسطين إنما يفيد بأنه عقاب يستحق على الوجهين ، فكيف يجب التفكير في ذلك ، مع أن القائل به قد قال في الموضعين : إن العقوبة مستحقة ، وهل ذلك إلا غزلة واجبين ، إذا لم يفعل أحدهما يكون عقابه أعظم ، فكما إذا قال إن عقاب تمرّيه من أحدهما أعظم ، لا يلزم الكفر ، فكذلك إذا قال إنه يستحق عليه قسطين ، لأن التكفير بالعبادات لا يصح ، وينقلب ذلك عليهم في التروك ، كما قدمناه .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يذكر أن تعلقهم بالكفر فسوق^(١) ، وذلك لأنهم لا يكفرون نفاة^(٢) الأعراض على هذا القول ، لما كانوا قد علقوا العقاب بوجه يحسن تعليقه به في الجملة ، فكيف يصح منهم تكفير هذه الطاعة لو كان القول داخلا في الخطأ ؟ فكيف وهو خارج عنه ؟ وقد صح اختلاف الناس في وجوه الذم والعقاب ، فمن قائل يقول : إن التولدات ليس بوجه لهما ، انفيه الأفعال المتولدة . ومن قائل قال : إنها وجه لهما ، لإثباته التولد . وقال بعضهم : إن العلم والإدراك الواقعيين في الغير ، يستحق أحدهما العقاب والذم ، لدخولهما في جملة التولد . وقال آخرون بخلافه . ومع ذلك لم يقع التكفير في ذلك لما كان القائل بأن ذلك وجه للذم ، لم يعلق الذم والعقاب إلا على الوجه الذي لو كان كما اعتقده ، لتعلقا به ، وحسن فعلهما عليه . فكذلك القول في هذا الخلاف ، فلو أن شيوخنا كفروهم ، من حيث أزالوا العقاب عن الوجه الذي يستحق ، لكان الحال كالحال في تكفيرهم من قال بإثبات العقاب ، في الوجه الذي يستحق عليه ، لأنه قد ثبت الخطأ في كلا القولين ، من حيث لا يصح زوال العقاب والذم عن وجه استحقاقهما ، كما يجوز / إثباتهما في غير وجه استحقاقهما ، فإذا كان الخلاف في أمر معقول ، في : هل هو وجه لذلك أو ليس بوجه له ، فيجب أن تقع الحاجة في ذلك ، لأن القول في بيان الذم والعقاب على ذلك أو زوالهما ، يصير كالقرع الذي لا معنى للكلام فيه . ولذلك قلنا إن الجسمة لا تشتغل بتخطئتها في باب الرؤية ولا بمحاجتها فيها ، لأن مذهبها إن صح ، فالقول بالرؤية واجب ، وإن فسد فهو محال .

(١) كذا في الأصل (نسوق) ، وليس على حروف الكلمة نطق إلا الفاف ، عليها نقطتان . واللفظة مشتبهة . ولما لها : فسوق .

(٢) نفاة : لها مع نائب ، كفاش وإضاعة . والكلمة في الأصل غير منقولة ، ويوضح معناها مما بعدها

فيجب أن يقع الاشتغال بالأصول في مثل هذه المسائل ، دون الفروع ، ويكون اعتقاد الفروع صحيحا ، بل ربما يجب ذلك ، لأنه يقع كالمشترك ؛ ولذلك لا يُخْطِئُ من يقول بأن الله جسم ، في اعتقادهم أنه يرى ، بل يقول إنه الصحيح ، لو كان الأمر كما اعتقده ، فكيف يصح فيما جرى هذا المجرى التكفير والتخطئة ، لولا غفلة القوم .

شبهة أخرى لهم :

وزعم بعضهم أن الساكن الكاف عن قضاء الدين وفعل الصلاة ، كما يحسن لومه لأنه لم يفعلها ، فقد يحسن لومه لأنه دام على ما هو عليه ، ولذلك يحسن أن يخاطب فيقال له : لا تَدُم على ما أنت عليه ، ولم تدوم على هذه الحالة ؟ كما يقال له : إِم لم تفعل ما يلزمك ؟ وكما يراد منه فعل الواجب ، فقد يكره منه الهيئة التي هو عليها . فيجب إذا استحق الذم عند العقلاء ، أن يكون مستحقا على هذه الحالة . وقد بينا أننا لا ننكر في القول ما ذكره ، كما يقولون في الوديمة لم أبقيتها . في دارك ؟ وهلا رددتها ؟ ويقولون له لا تبقيها في موضعها ، كما يأمرونه بردها إلى حقه . وكل ذلك لا يوجب أنه فاعل في الوديمة فعلا بقتاوله هذا القول ، فكذلك القول ، في المضطجع ، إنه وإن قيل له لا تَدُم . فليس ذلك بدال على تجديد فعل من جهته في نفسه ، وإنما مقصدهم بذلك إرادة فعل الرد ، والقيام إلى الصلاة ، لأنهم يعلمون اختفاء ذلك منه . فأما إدامة السكون حالا بعد حال ، فليس ذلك مما يُعْلَم إلا بالدليل ، وقد بينا أن لا دليل على ذلك ، وبيننا أن المشاهدة لا تقتضي معرفة حادث من قبلة ، على جملة ولا على تفصيل . فلا فصل بين من اعتقد أنه بفعل في نفسه السكون حالا بعد حال ، وبين من يعتقد أنه بفعل

في المباح الذي يلزمه رده الفعل حالا بعد حال ، بمثل هذا الإطلاق الواقع من الناس .

وبعد ، فقد بينا أن أكثر ما يقتضيه هذا السؤال ، أن نقول بأنه يستحق العقاب على الوجهين ، وهذا هو الصحيح عندنا . فلو ثبت معنى ما ذكره لم يوجب قدحا فيما يقوله .

وبعد ، فإنه يقال لهم : إن هذا الإطلاق يصح الاحتجاج به وإن كان واقعا بلا علم ، وإنما يصح ذلك فيه إذا وقع بعلم . فإذا قالوا : إنما يصح على الوجه الثاني . قيل لهم : فعملهم بما عتوه بالإطلاق هو ضروري ومكتسب ، فقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون مكتسبا بالإطلاق ، بل يجب أن يكون مكتسبا قبله . وهذا القول ينفي عنه ، فيجب أن يوردوا الدلالة التي اكتسبوا بها العلم ، دون الإطلاق في العبارة .
شبهة أخرى لهم :

وزعم بعضهم أن كل من استحق الذم ممن لم يرث الوديمة ، ولا قضى الدين ، ولا فعل الصلاة ، فلا بد من أن نشاهده على هيئة من الهيئات ، ونعرف من حاله وتنصوره ، ما لو رفعناه من أوهامنا ، لم نجد لاستحقاقه للذم أثرا ، ولا بد من أن نفتقده على حال نفتقده أنفسنا عليه ، لو لمنا ما لمزمه ، وذلك أنه يوجب أنه على هيئة لا يجوز أن تكون مجامعة لقضاء الدين ، وأن يكون قد قام مقاماً قبيحا ، واستحق الوصف بذلك . وهذا ينفي عن أمر حادث ، لأن هذه الحال لا تكون إلا فعلا قبيحا ، من أجله يستحق الذم . وهذا بعيد ، لأنه قد صح أنه لا حال للفعل بفعله ، وإنما يضاف الفعل إليه من حيث كان قادرا عليه من قبل ، وبفارق ما يجب من الحال عن العمل ، كنعو كونه عالما قادرا ومريدا ، فإذا صح

ذلك لم يمكنه أن يشير إلى ذلك بالحال التي ذكرها ، وبالتوقف والمهيئة
 للذين ذكرها ، فلا بد إن كان لقوله محصول ، أن يريد به نفس الفعل . وقد بينا
 أن ذلك الفعل لو كان معلوما ، لكان إتما وصل إليه بالدليل . وقد يجوز ألا يستدل العاقل ،
 فكان يجب ألا يستحسنوا ذم من لم يفعل الواجب ، إذا لم يعرفوا من حاله ما ذكره
 بالدليل . وكان يجب في جماعتنا ونحن نخالفه في هذه المقالة ، ألا تستحسن ذمه . وكذلك
 العقلاء من العوام وأصحاب الحمل . وقد بينا من قبل القول في ذلك مفصلا ،
 عند الدلالة على أن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب :
 لأننا قد بينا أنه لا يعلم إلا كونه غير فاعل للواجب فقط ، ومع ذلك يعلم حسن ذمه
 في العقل . فأما ذكره الحال عند هذا الكلام فمعجيب ، لأنهم يستغنون بذكر
 الحال في موضعه ، فدفعوا عند نصره الباطل إلى ذكره في غير موضعه . وذكره
 الهيئة أعجب ، لأنها في الحقيقة تستعمل في الألوان وما شاكلها ، وقد عرفنا أن من
 يدوم سكونه لا هيئة تتجدد . فإن أراد أنه لو قام إلى الصلاة لما بقي على حاله ،
 فذلك صحيح ، لكنه لا ينتق عن سكون مجدد ، ولا يفترق الحال فيه بين أن يكون
 حادثا أو باقيا . والذي ادعاء من أن حال الغير كحال أنفسنا ، فليس هذا الباب
 مما يعرفه الإنسان من نفسه باضطرار ، فيحمل غيره عليه ، لأن طريق إثبات الفعل
 ووجوبه في بعض الأحوال ، وجواز تمرى الفاعل منه في بعض الأوقات ، طريقه
 الدليل ، وحال النفس فيه كحال الغير ، وإنما تفرقان من جهة أن طريق تبينه
 في النفس ، ربما تظهر له ، ولا تظهر من الغير ، وربما يعرفه من نفسه بغير الطريق
 الذي يعرفه به من غيره .

شبهة أخرى لهم :

وزعموا أن من لم يفعل الواجب ، فلا بد من أن يكون مع علمه بحال الواجب

عليه ، أن يكون كارها له ، ومريدا لها هو عليه ، ومن حقها ألا يتعلق إلا بما يجوز حدوثه . فيجب أن يكون فاعلا للقيح ، وأن يكون ما يحسن من ذمه يتوجه إلى ذلك ، وهذا مما قد بينا فسادَه ، وذكرنا أن طريق الإرادة والكرهية مفقود من ذكرنا أنه لم يفعل ماوجب عليه ، وبيننا أنها إذا علما فإنما يعلمان باضطرار ، وأن للضرورة طريقة مخصوصة ، وأنها معدومة في هذا الموضع ، كما أنها معدومة في نفس الفعل . فما الفائدة إذن في ذكر الإرادة وحالها كحال الفعل .

وبعد ، فلا يخلو ذلك من أن يقول إن الإرادة دلالة وقوع الفعل ، وهي دلالة لى على وقوعه ، أو يتعلق بها وإن لم تدل على ذلك .
فإن قال : إنها دلالة ، فلذلك ذكرتها .

قيل له : أفليس قد يريد المرید مايعتقده وإن لم يعلمه ، فمن أين أن الإرادة لا تحصل إلا وهناك مراد يحصل ، أو يصح حصوله ؟ ثم من أين أن المرید يعلم المراد ؟ وإن كان يعلمه باضطرار وجب الاشتراك ، وإن كان بدليل ، فينبى أن يذكر دون الإرادة . وكذلك القول عليهم إذا تعلقوا بأننا نريد من لا يفعل الواجب فعلا ، أو نكره منه حالا ، فلا معنى لإعادة القول فيه .

شبهة أخرى لم :

قالوا : قد صح أن العقول ردّ قول من زعم أنه يستحسن فيما بيننا ذم من لم يظلم ولم يتعدّ ولم يسيء ولم يذنب ولم يخطئ . ، ولم يقف موقفا قبيحا ، ومقاما مسخوطا ، كما يستقبح العقل ذم العاجز والجناد . فإذا لم يصح ذلك مع قولكم باستحقاق الذم ، فيجب القضاء ببطلانه ، وهذا مما قد بينا فسادَه فيما سلف ، لأننا قد دللنا على أن المقرر في العقول : أن من لم يفعل الواجب الذى إذا وقع علم

بالشاهدة حاله ، يحسن ذمه ، وإن لم يعلم من حالة الأمر سواء ، ودلنا على ذلك ،
وينا أنه عند ذلك يعلم أنه لم يفعل الواجب ، ولا يعلم أنه فاعل لأمر بنافيه ، أو
بنافى شبيهه ، فإذا صح ذلك ، وجب إذا قال أهل العقول : إنا لانستحسن ذم من
لم يظلم ولم يسيء / أن تتأوله على ما يوافق ما بيناه ، وقد دلنا على أن من لم يرد
الودعة ، ولم يقض الدين ، فخير بمنع أن يوصف بأنه قد ظلم وأساء ، يبين ذلك أن
أهل العقول لو قبل لهم أنستحسنون ذم من لم يرد الودعة ولم يقض الدين ، كما
تستبجحون ذم من لم يظلم ولم يتعد ولم يذنب ، لأقر بذلك ، ووصفوه بأنه في حكم
الظالم المتعدي ، من حيث لم يرد ما يلزمه من الحق . وقد بينا أنه قد تقرر في العقل
أن من لم يفعل الواجب ، فصل بينه وبين غيره ممن يفعل الواجب ، فلا بد من
فصل بينهما في حسن ذمه ، وقبح ذم الآخر ، كما أن المتقرر في العقل أن من علم من
غيره قبيحا يبارق به من يفعل الحسن ، فلا بد من هذه التفرقة ، وينا أن هذا في
بابه بمنزلة ما تقرر في العقول ، من أن من صح منه الفعل مع اعتذره على غيره ، فلا
بد من اختصاصه في العقول بما ليس بغيره ، ولا بد في طريقة المدح والذم بمذاكرناه ،
كما لا بد في طريقة الاستدلال على حال الفاعل مما بيناه ، لأن من حق المدح والذم
أن يتبعهما (الفعلية) على طريق الإحسان ، فالتفرقة القائمة في العقول ، لا تصح إلا
على هذا الوجه ، حتى يتبعها العلم بحسن الذم .

وذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، أن السمع قد ورد على هذه الطريقة ، لأنه
نعمالي كما علق الذم بالفعل ، فقد علقه بأن لم يفعل ، فقال سبحانه : (فَخَلَفَ مِنْ
بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ ، فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيَاً) . وقال
نعمالي : (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ، وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ
إِلَّا بِالْحَقِّ ، وَلَا يَزْنُونَ ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَمُتْ أُنَامًا) فبين أن فعل ذلك يوجب

الألم ، وأن تَمَرَّيَ الفاعل منه يوجب الثواب . وقال تعالى : (ماسلككم في سقر ؟ قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين . وكنا نخوض مع الخائضين . وكنا نكذب بيوم الدين) فجمع بين الأمرين في استحقاق العقوبة .
شبهة أخرى لهم :

قالوا قد صح أن الذم إنما يستحقه المتمكن القادر ، وقد علمنا أن ما به يفارق من لا يصح أن يذم هو تمكنه من اتخاذ الفعل . فيجب أن يكون ذمه إنما يحسن على ما يختص به من الإحداث ، دون ما يشاركه الجداد فيه ، من ألا يفعل ، فلو حسن أن يذم لأنه لم يفعل الواجب ، لحسن في الجداد ولآوات أن يذم ، وقبح ذلك ينقض فساد هذا القول .

وقد أجاب أبو هاشم رحمه الله عن ذلك بأن التمكن هو المختص بالألا يفعل ما كان يصح أن يفعله ، حتى يؤثّر من قتل نفسه في ألا يفعل ، وبين أن الذم لا يستحقه ، لأنه ألا يفعل فقط ، وإنما يستحقه إذا لم يفعل الواجب ، والوجوب لا يصح إلا في التمكن العاقل . فقد اختلف بما ليس للجداد ، فلم يجب أن يكون الجداد والعاجز مستحقّين الذم ، بل لا يمتنع أن يعلم باضطرارٍ أنهما لا يستحقان الذم ، من حيث يعلم تعذر طريقة الذم فيهما .

وبعد ، فإن هذا القول منهم يقتضي النسوبة بين أمر من فرق العقل بينهما من جهة الاضطرار ، لأننا كما نقول : أعلم في الجداد والعاجز أنه يقبح ذمهما ، فعلم فيمن لم يفعل الواجب . وقد عرفنا منه التمكن والعقل - حسن ذمه ، وما حل هذا الحل لا يصح فيه المقايسة ، وسبيل من يتعلق بذلك سبيل من قال : إن كان الأمر بالقبيح قبيحا ، فالخبر عن القبيح بمنزلة ، وإذا كانت إرادة القبيح قبيحة ، فالعلم بالقبيح بمنزلة . فإذا بطل ذلك من حيث فرق العقول بينهما ، فكذلك القول فيما سألوا عنه .

وبعد ، فإنه يقال لها إذا كان الذى يبين به العاقل المكلف من الصبي
والجنون ، هو العلم بالقبيح الذى فعله ، فو يمكنه من معرفة ذلك ، فيجب أن
يستحق الذم على ذلك دون فعل القبيح ، الذى قد يساويه فيه من يقبح فى العقل
ذمه . ومتى قالوا إنها وإن صح منهما فعل القبيح ، فمن يصح ذلك على الشرائط
التي معها يتعلق به الذم .

فلنا وكذلك حال من لم يفعل الواجب ، أنه يتأذى منه ألا يفعله ،
على شرائط لا تصح فى الجاد والمأجور وهذا / ركيك من الكلام ، لولا أن
شيوخهم تعلّموا به .

شبهة أخرى لهم :

- ١٠ قالوا : لا يصح فى المذهب أن يكون صحيحا مع كونه مساويا لما حكم الشيوخ
بكونه كفرا . وقد ثبت من مذهب أهل العدل ، أنهم يكفرون « جهما » (١)
ومن تابعه من المجبرة ، لأنه بوجوب المذهب من غير فعل العبد ، وقولكم
مساوق لقوله فى هذا الباب ، فيجب أن يكون فاسدا ، بل قولكم أعظم فسادا ،
لأنه ثبت الفعل ، وتعلق العقاب به ، لكنه ينفي أن يكون فعلا إلهائيا ، وأنهم
يوجبون العقاب ولا فعل أصلا ، فإذا كان من قال . . . (٢) فعل قبيح ، ولم يقل
(منه) يستحق التكفير ، فمن لم يقل بنسبته أولى بذلك ، لأنه لا يصح إذا لم ينسبه
أن يقول : (هو منه) وإذا كان يلزم من يقول فى الفعل القبيح : إنه واقع
لا باختياره ، ولا على وجه يمكنه الانتكاس منه ، التكفير ، فمن يقول بأنه لا فعل

(١) هو جهدين سموي . وهو من تجربة الخالص . طربت بدعته فرمد . وقتله . ثم
أخوذ المارئي يروى آخر ملاك بن أمية . ورواه المغيرة بن الصقات ، ورواه عليهم بأشياء
(انظر الجزء الأول من المثال والتعليل ، طبعة مطبعة محاربي بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م ١١٣)
وأهل العلم : هم المغيرة .

(٢) أى بأقول ، بقدر كماله . وأما كماله . (هو) أو (هـ) ، أو نحوهما .

أصلاً ، بأن يلزمه ذلك أولى ، فإذا كان من يقول بأن الفعل مقدور لغيره ، يلزمه التكفير ، لأنه علق للعقاب بما لا يمكنه أن يقول : إنه مقدور للملاق ، فحق علقه ولا مقدور واقع من قبله أولى .

واعلم أن كلام أهل المدل في ذلك جلي واضح لمن تدبره ، ولأنهم كفروه لقولهم بالجبر ، وقد علمنا أن هذه الكلمة تنبئ عن أنهم لما اعتقدوا أن الفعل وقع جبراً ، لا اختياراً ، وجب تكفيرهم لذلك . وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تصح في القول بأن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، لأنه لا يثبت الجبر لافي نفسه ، ولا في إثبات أمر يمنع من وجوده ، بل يقول إنه لم يفعل ذلك مع جواز أن يفعله ، وإنه أتى في أن لم يفعله من قبل نفسه ، لأنه متمكن ، ولا عذر له البتة ، فكيف يشبه هذا القول بقول « جهنم » ومن تابعه ؟

فلو أن قائلنا قال : إنهم إذا قالوا إنه لا يستحق الذم إلا على فعل واقع ، فقد وافقوا « جهنم » فيما لأجله كُفِّر ، لكان أقرب ، فإذا فصلوا بين قولهم وبين قول « جهنم » بأنه في الحالتين ، وإن ثبت الفعل القبيح ، فإننا نقول بأن الذم يتعلق به ، وقد كان يصح من فاعله ألا يفعله ، وألا يجبر أن ضده بدل منه ، فحالنا بخلاف حال « جهنم » في ذلك . وكذلك القول فيما يقوله ويذهب إليه .

وبعد ، فإنما كفرناهم ، لأنهم أوجبوا الذم والعقاب على فعل غير المكلف ، وقالوا إنه واقع من الله تعالى على سائر وجوهه ، وليس كذلك حالنا فيما قلناه ، لأننا عاقبنا الذم والعقاب باقتضاء أمر انتفاؤه إليه يرجع ، كما أن وقوعه به يسكون ، ويصح منه أن يفعله ، وألا يفعله .

وبعد ، فإن « جهنم » يقول فيمن لم يفعل الواجب من الإيمان ، إنه يستحق العقوبة على تركه ، الذي هو الكفر ، كما يقوله من خالفنا فيمن لم يفعل ماوجب

عليه . فيجب أن يكونوا بمنزلة فيما يلزم من السكر ، ومتى قالوا : إنا وإن ساويناكم في وصف المكلف بالقول بأن ^(١) ما يشته على خلاف الوجه الذي أثبتوه ، فكذلك القول فيما يذهب إليه . إنا وإن لم نعلق الذم بفعله ، كما لم يعلقوه ، فإننا قد علقناه بأمر يختص المكلف ، ويتعلق به ، ولا يحصل فيه مضطرا ، ولا خارجا عن طريقة التمكن . وكل ذلك يبين فساد ما تملقوا به .

وبعد فإن « جها » علق الذم والعقاب بأمر ناقض فيه ، لأنه بقوله إن الفعل . ^١ أنه تعالى على كل وجوهه ، ينقض القول بأن أحدهما يفعل الظلم والقيح ، وإن لمّا به تعلقا ، فإله كحال من علق الذم والعقاب بأنه ظالم ، ولم يثبت الظلم واقعا من قبله ، بل أجراه عليه مجرى اللقب ، فكما أن هذا القائل وضع الذم والعقاب في غير موضعه ، فكذلك القول في « جهّم » ، ولا معتبر بقوله إنه قادر على الفعل ، لأنه قد نقض ذلك أيضا بقوله : إن الفعل لله من كل وجوهه . ولذلك قلنا إنه إن اعتقد ما يظنّه ، فهو غير عالم بأن المكلف يستحق الذم ، لأن اعتقاده يمنع من العلم / بمحصول الوجه الذي يستحق الذم والعقاب ، على جملة أو تفصيل ، وليس كذلك حالنا فيما نقول ، لأننا ثبت المكلف قادرا على الفعل وتركه ، وزيد في هذا الباب على قول من يقول في القادر منا : لا يخلو من الأخذ والترك ، لأنه يوجب فيه مع التخليّة أن يكون فاعلا لا محالة ، ونحن لا نوجب ذلك ، ونقول إنه في كل ما يقدر عليه ، كان يجوز أن يفعله وألا يفعله ، فإذا صح ذلك ، فإن ما نقوله مما يذهب إليه « جهّم » ؟

ولو أن قائلا قال لهم : إذا قلتم في المكلفين مع التخليّة ، إنه لا بد من كونه فاعلا ، فقد وافقتم ^(٢) « جها » في ذلك ، فإذا لم يلزمهم ذلك لأنه وإن لم ينفك

(١) [بأن] : زيادة يستقيم بها الكلام .

(٢) في الأصل : « وافقهم جميعا » . والصواب : ما ثبتناه .

من الفعل ، وقد يمكنه أن يمدل من فعل إلى فعل ، فطريقة الاختبار غير حاصلة ، وليس كذلك مايقوله « جهم » فكذلك القول فيما يذهب إليه ، بل هو أبعد من مذهبه ، لأننا نجوز على طريقة الاختبار أن نمدل من فعل إلى فعل ، وأن نتعمى من الكل ، إذا لم يكن هناك دواع .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد ثبت أن من يستحق الدم والعقاب ، لا بد من أن يكون كافرا أو فاسقا ، ولا يجوز أن يكون كذلك إلا وقد فعل كفرا أو فسقا ، ولو كان الأمر كما قلتم لما صح في تصنيف المسكفين مقالة الشيوخ ، من تنزيلهم المنازل الثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وفاسق ، وهذا بعيد . وذلك لأن هذه الأسماء ليست مشتقة من الأفعال عندنا وعند من خالفنا في هذا الباب ، ولذلك يصح وصف الميت والمعدوم بذلك ، على هذا الوجه .

قلنا : إنها من الأسماء الشرعية المفيدة للدم والملاح ، والثواب والعقاب ، الموضوعات لذلك .

فستحق الثواب بوصف بأنه مؤمن ، وماشأ كله من الأسماء . ومستحق العقاب إذا كان عقابه عظيما ، بوصف بأنه كافر . ومستحق العقاب بوصف بأنه فاسق .

تبيّن أن هذه الأسماء تفيد ما ذكرناه ، وأنها غير مشتقة ^(١) ، أيها يزول بالتوبة ، لأنه متى تاب لم بوصف بأنه فاسق ولا كافر ، وإن كان فاعلا ، ولو كان ذلك مشتقا لم تزول فيه التوبة ، كما لا تؤثر في وصفه بأنه ضارب وقتل ، ولأنه بوصف بذلك مقيدا بأوقات لم يقع منه فيها كفر ولا فسق . وذلك لا يصح في

(١) ليس على هذه الكلمة والأسل إلا لهذا الغلاف . وقد تقدم مثل هذه العبارة في هذه الصفحة .

الأسماء المشتقة ، فذلك صح ما نقوله من الكفر المتولد كإصابة النهى ، قد تقع ويتقدم منه التوبة ، فلا يوصف بأنه كافر ، فإذا صح ذلك لم يتمتع فيمن لم يفعل ماوجب عليه ، إذا صح أن يستحق الذم والعقاب ، أن نصفه بأنه فاسق ، وإذا كان عقابه عظيما ، ألا يفعل النظر والمعرفة للتوحيد والعدل والثواب ، أن يوصف بأنه كافر ، كما يوصف بذلك إذا استحق العقاب لأفعال يقدم عليها .

فإن قال : فيجب على هذا القول أن يصح وصفه بأنه مؤمن ، ألا يفعل القبيح ، كما ذكرتم ذلك في كافر وفاسق .

قيل له : (لا) لأن قولنا مؤمن ، يفيد استحقاق الثواب ، ولا يستحق الثواب ألا يفعل القبايح ، دون أن يتضمن إلى ذلك فعله الواجبات ، فتنى تكامل استحق الثواب ، فذلك لم يوصف لثبوتيه من القبايح ، بأنه مؤمن . ولذلك لا يصفه من خالفنا بأنه مؤمن ، من فعل واجب واحد ، حتى بتكامل الجمع ، وينضاف إليه ترك القبايح ، وليس كذلك حال وصفنا له بأنه كافر وفاسق ، لأن الغصلة الواحدة قد تكون كفرا وفسقا ، وإن لم يقترن غيرها بها .

شبهة أخرى لهم :

قالوا قد ثبت أنه لا يجوز أن يستحق الذم والعقاب من لا يكون غاضبا لله على الحقيقة . وقد علمنا أن هذا الاسم لا يستحقه من لم يفعل ما وجب عليه . فيجب ألا يستحق الذم والعقاب إلا على فعل يكون معصية . وكذلك القول في مستحق الثواب ، أنه لا بد من أن يكون مطيعا ، وربما تعلقوا بالإجماع مع ذلك ، وقالوا لا خلاف بين المسلمين أنه لا بد أن يدخل النار أحدا إلا وهو غاص لله تعالى . وذلك يُعطل قولنا إنه قد يدخلها من لا يفعل المعصية ، إذا لم يفعل ما وجب عليه . وربما تعلقوا بما

هذا الحد بقولنا ظالم ومسيء . ومتعد ومذنب ، إلى غير ذلك ، ويقولون إن هذه الأسماء جارية على طريقة اللغة ، فلا يمكن فيها من الجواب ما ذكرتم في كافر ، وفاسق .

واعلم أن من لم يفعل قضاء الدين ورثة الوديمة والنصب ، لا يتمتع من وصفه بأنه ظالم مسيء ؛ لأن أهل اللغة لا يقصدون في ذلك إلا اتخاذ معنى ، هو ظلم وإساءة ، ولذلك يصفون السلطان إذا أمر غيره بالظلم ، ووقع منه ، أنه ظالم ، لما اعتقدوا أن الضرر وصل إليهم من جهة ، وربما لم يصفوا من يأسر الظلم بذلك ، لما اعتقدوا فيه أنه كآلة . وعلى هذا الحد يصفون الأمر بالإحسان أنه محسن ، لما وصل ذلك من قبله إليهم ، ولا يصفون بذلك الغلام المأمور ، لما اعتقدوا فيه أنه كآلة .

فإذا ثبت ذلك ، علم أن الاعتبار عندهم ، أن يصل إليه الضرر أو النعم أوهما من قبله ، وإن لم يكن ذلك بفعله ، لأنهم لا يمتدحون الفعل على ما قدمناه . وقد ثبت أن من لم يفعل إيصال الحق ، فالنعم الذي يحصل عليه صاحب الحق ، حصل من قبل ، وقد كان يجوز أن يرد حقه فيزول النعم ، وكذلك قد يلحقه الضرر بفعل ذلك ، وقد كان يجوز ألا يلحقه ، بأن يرد ذلك ، فهو الظالم في الحقيقة .

وعلى هذا الوجه قال شيخنا في التلخيص على اللغات القبيحة : إنه ظالم لنفسه ، لما فعل ما يستحق به ذلك ، وإن لم يكن الضرر حاصلًا في الحال . وعلى هذا الوجه قلنا : إن فاعل الصغير يكون ظالمًا من حيث فعل ما يوجب انتقاص ثوابه ، ونوعت^(١) نفسه ذلك المنفع ، فما الذي يمنع على هذا الوجه ، من أن يوصف من لم يفعل ما وجب عليه ، بأنه ظالم متمتع مسيء ، ووصفهم له بأنه نخطي^(٢) وإن كان في الأصل يستعمل في خطأ القصد ، فإنهم يميزون ذلك على من فعل القبيح ، فعُدل

(١) لم أجد الفعل (نوع) ، في نسخة الرواة ، في معجم اللغة .

(٢) خطأ : كذا في الأصل . وأما عمله بالهجر ، سهل هجره . ثم أعلت وحذفت .

بقصد مما كان يجب أن يفعله ، فغير ممتنع على هذا فيمن لم يفعل الواجب ، أن يوصف بأنه مخطئ ، لأنه لم يقصد ما كان يجب أن يقصده ، فلم يقع على هذا الوجه الذى يوجب أن يقع عليه . فأما وصف القاضى بأنه عاصي ، فإنه عند أبى هاشم قد يقال إذا فعل ما كره منه . ويقال إذا لم يفعل ما أمر به ، وأوجب عليه ، واستدل على ذلك بقول الشاعر :

* أَمَرْتُكَ أَمْرًا حَازِمًا فَمَعْصِيَتِي *

ولا يليق ذلك إلا بأن لم يفعل ما أمر به ؛ لأنه لم يتقدم النهى ذكر . وعلى هذا الوجه يقول الفصيح أثيره : عصبتنى فيما أشرت عليك ، وما أرشدتك إليه ، إذا لم يقبل ذلك منه .

وأما مذنب : فإنه مستعمل فيمن وقع الذنب منه . والذنب هو القبيح الواقع عن يستحق عليه الذم ، لأنه لو وقع من صبي لم يوصف بذلك ، فلا يسكاد يقال فيمن لم يفعل ما وجب عليه ، بأنه مذنب ، إلا على طريق الانساع والذم شبهة عن يقع منه ذنب وتفريط . وقد بينا من قبل أنه لا معتبر بالأسماء في هذا الباب ، فإن الواجب الرجوع إلى الأدلة ، فيمن يستحق الذم والعقاب ، أولا يستحقه ، دون الأسماء ، لأنها إنما تصح على جهة التبع لعماني .

وبعد ، فلو صح أنه لا يستحق العقاب إلا من يستحق هذه الأسماء ، فإنها لا تكون إلا مشتقة ، لكان لا يدل على بطلان ما نقوله ، لأننا قد بينا أنه لو كان كذلك ، لوجب أن يستحق الذم على الأمرين ، لأنه فعل القبيح والمترك ، ولأنه لم يفعل ما وجب عليه . ولو ثبت أنه لا يدخل النار إلا العصاة ، وأن العاصي مشق ، لوجب أن يحكم في كل من يدخل النار ، أنه وقعت منه معصية ، ولا يورث أنه لا يستحق العقاب إلا على هذا الوجه ، كما لو أجمعوا أنه لا يدخل النار إلا عتق

لوالديه ، لم يجب القضاء بأنه لا يستحق العقاب إلا على هذا الوجه الواحد .

شبهة أخرى لم :

قالوا : لا مكلف يستحق الذم ، إلا ويستحق / العقاب ، ويوصف ما يفعل به من العذاب ، بأنه جزاء وعقوبة ، ومن حق الجزاء أن يستحق على عمل ، ومن حق العقوبة أن تكون على أمر تكون معاقبة له ، ومتعلقة به ، وكل ذلك يمنع من استحقاق الذم على ألا يفعل المكلف ما وجب عليه . وهذا مما قد بينا أنه رجوع إلى العبارات ، وما هذا حاله لا يقدح في المعنى . وقد دللنا على أن نمر به من الواجب مع ارتفاع العذر والتخاية ، وجه لاستحقاق الذم والعقاب ، فلا يجوز أن يقدح فيه الكلام في الأسماء .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الذي يستحقه من لم يفعل الواجب لا يوصف من طريق اللغة بأنه جزاء في الحقيقة ، لأن الجزاء لا يختص بالعقوبة دون الثواب ، ودون سائر الأمور المستحقة بالأفعال ، وإنما يجري ذلك مجازاً ، بأن يقدّر نمر به من الواجب تقدير الفعل . فأما العقاب فممنه أنه يختص المضار المستحقة ، إذا وقعت على طريق الاستحقاق والإهانة ، ولا معتبر بكونها مستحقة بعمل أو غير عمل . وكذلك القول في الثواب . ولو أن المولى^(١) أمر غلامه بتفارقة مكانه الحاجة وسمها^(٢) ، فلم يفعل ، لصح فيها يفعله به تأديبا ، أن^(٣) يوصف بأنه تأديب وعقوبة وتعتيب ، ولا يصح أن يوصف بأنه جزاء إذا

(١) المولى هنا : بمعنى السيد .

(٢) وسمها : بمعنى وصفها له . ويجوز أن تقرأ الكلمة : (رسمها) بالراء .

(٣) [أن] : سائلة من الأصل .

لم يقدم^(١) فعلا مشارا إليه يستحق ذلك به ، لكن ذلك لا يمنع من إجراء هذا الاسم على طريق المجاز .

يبين ذلك أن قائلا لو قال لنيره : من لم يفارق دارى فله درهم ، يصح أن يوصف الدرهم بأنه جزاء ، لما قُدِّرَ الشرط المستحق به تقدير الفعل .

فصل

في كيفية استحقاق الذم والمدح ، والثواب والعقاب

بتعريض المكلف من الأفعال

قد بينا أن من حق الذم ألا يستحقه إلا بالأفعال الواجب ، إذا تمكن منه ، وحصلت التخلفية ، وزال الإلجاء ، وارتفعت الموانع والأعذار . ولا يجب أن يشترط في ذلك أن يعلم وجوبه ، لأنه إن تمكن من العلم بذلك ولم يفعله ، فحاله كحال من علم وجوبه . ولا يجب أن يشترط في ذلك ألا يفعله ، لأجل وجوبه ، لأنه وإن لم يفعله لنير ذلك ، فقد يستحق الذم . وما قدمناه من الشروط قد يستغنى عن ذكره ، لأن قولنا في الفعل إنه واجب ، يتضمن التمكن ، والتخافية ، وارتفاع الموانع ، لكن الأولى أن يذكر معه ارتفاع الأعذار ، مما^(٢) لا يزال وجوب الواجب ، ولا يخرج المكلف من أن يكون متمكنا محلي بينه وبين الفعل ، لكنه يؤخر أداء الواجب . وقد ثبت ذلك في الحقوق العقلية والسمعية ، لأنه لا شبهة فيمن لزمه رد الوديعة ، أنه يجوز أن يؤخر ردها إذا كان « حاققا »^(٣) ، وإن

(١) في الأصل : (يتقدم) في مكان (يقدم) .

(٢) في الأصل : (ما) والكلام يقضى (ما) .

(٣) الحائز : الذي اجتمع بوجهه ويرد له إرادته .

أمكنه أن يؤخر إراقة البول . وكذلك لو كان هناك مريض يلزمه تعمده ، كان له أن يؤخر ضربا من التأخير . والسمع قد ورد بمثله ، فيما لا يحصى كثرة .

فحتى كان حال الواجب ما ذكرناه ، ولم يفعله من وجب عليه على هذا الحد ، فإنه يستحق الدم ، ويستحق العقوبة ، من حيث كان له في الواجب نفع لو فعله ، فلذلك لا يستحق تعالى العقاب لو لم يفعل الواجب ، وإن كنا نعلم أن العقاب يستحيل عليه . فأما بالأداء بفعل ما عدا الواجب ، من التوافل وغيرها ، فإنه لا يستحق الدم ، وإنما يستحق من جعل طريقته ألا يفعل التوافل ، عند وجود العذر وعدمه ، لأن ذلك يُدْخِلُ على أنه لا رغبة له في الخير ، وأنه كالمستخف^(١) بهذه الطاعات ، فيستحق الدم لما يدُلُّ ذلك عليه ، لأنه لم يفعل التفل . ولذلك لو لم يفعله لعذر خفيف ، أو لم يفعله لتقديم ضرب من الخيرات عليه ، لم يستحق الدم البتة .

وقد بينا أن الواجب قد يكون مُصَيِّقا ، ونحيرا فيه . ففي المضيق يستحق الدم ألا يفعل ذلك العَين ، أو ذلك الجنس ، على الوجه الذي وجب في الوقت الخصوصي ؛ وفي النحر فيه يستحق الدم متى لم يفعل الجميع . فأما إذا لم يفعل البعض وفعل البعض الآخر ، فإنه لا يستحق الدم ، لأنه قد قام بالواجب ، من حيث لا يلزمه الجمع بينهما ، وإنما يلزمه الواحد منها ، وقد بينا من قبل أن الاعتبار في التخيير بالحالة الواحدة ، فلا يصح في المكلف أن يكون نحيرا بين الفعل في وقته ، وبين فعل آخر بعده ، لأنه على هذا القول يجوز أن يؤخره / ولا يستحق الدم ، وإذا جاء وقت الثاني لم يحز أن يؤخره ، فيحصل الأول فعلا ، والثاني فرضا .

فأما إذا خُيِّرَ بين الفعل وبين العزم على فعل ثان في المستقبل ، فذلك غير

(١) في الأصل : (كالاستخف) . تحريف .

ممتنع ، لأنه مخير بين فعلين في الحال ، وإن كان قد يزول حال المكلف ، إلا أن ينطبق عليه في الثاني أحدهما ، ولكل وقت تكليف لا يتعلق بتكليف الوقت الآخر .

وهذه الطريقة بيّنة في العقل والسمع ، وذلك لأن الواجب في الحقوق أن يردّها ، أو يعزم على ردّها في المستقبل ، إذا لم يعرض ما يوجب تضييق الردّ عليه . ولذلك لو أقلس لكان وجوب العزم ثابتاً ، والرد ساقطاً لما أعذر . وكذلك القول في الشرعيات ، كالديون وغيرها . فأما الصلاة في أول الوقت ، فقد بيّنا أنها واجبة على طريق التخيير بينها وبين العزم على فعلها فيما بعد . وكذلك القول في الحج إذا جاز تأخيرها . فأما الواجب على طريق الكفاية ، فوجوبه متعلق بشرط ، وليس هو من باب التخيير ، فكأنه يجب عليه بشرط ألا يقوم غيره فيه مقامه ، ويسقط وجوبه إذا قام غيره فيه مقامه . وقد جعل له طريق إلى أن يعرف قيام الغير مقامه ، أو يعرف خلافه ، وربما قام عليه الظن في ذلك مقام العلم .

فأما استحقاق الملاح والتواب على ألا يفعل ، فن شرطه فيما لا يفعله ، أن يكون قبيحاً . ومن حقه أن يكون متسكناً من فعله ، غلّي بينه وبينه ، والإلجاء زائل ، ويجب أن يكون عالماً بقبحه ، وألا يفعله من حيث كان قبيحاً ، لأنه لو لم يفعله لفرض سواء ، لم يستحق الملاح ، ولذلك لم يجوز أن يقوم التمكن من معرفة قبحه مقام العلم بقبحه ، لأنه لا يصح معه أن يكون غير فاعل له لقبحه . ومن شرط استحقاقه الثواب ألا يفعله : أن يُلحقه ما يجري مجرى المشقة بألا يفعله ، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون مشتهياً له ، ويُعَام ذلك من حاله ، أو يعتقد ذلك فيه ، ويظنه أو يسه ذلك ، أو يعتقد ذلك فيه ، أو يعتقد في وقوعه

أنه يقتدر به النفع أو الضرر ، أو يؤدي إلى ذلك ، فتم حصل ما ذكرناه ، استحق الثواب بألا يفعله ، فلذلك لم يميز في القديم تعالى أن يستحق الثواب بألا يفعل القبيح ، وإن استحق المدح بألا يفعله . وقد بينا من قبل أنه لا يجب على هذا القول أن يستحق مالا ينقضي من مدح وثواب ، أو ذم وعقاب ، لأن الواجب لا بد من كونه محصورا ، ولأن القبيح الذي له معه الحكم الذي وصفناه ، لا بد من أن يكون محصورا .

فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ، أن يكون الإنسان في كل حالاته يستحق المدح ، بألا يظلم ولا يكذب ولا يقدم على القبائح ، وأن يعظم ما يستحقه السلطان المتمكن من هذه الأمور من المدح والثواب .

قيل له : قد بينا أن من شرطه التمكن . فتمت تمكّن من ظلم غيره ، وكان له إلى ذلك دواعي ، على ما بيناه ، ولم يفعله لأجل قبحه في عقله ، لا لمرض سواه ، فإنه يستحق المدح والثواب ، وإن وقع مضطرا بالقبائح لم يفتنع بذلك ، وإن لم يقع مضطرا وصل إليه .

فأما الغالب من حال السلطان المتمكن ، أنه إنما لا يفعل ذلك للمعنى ، أو لاكتساب الاسم ، أو لبعض الأغراض ، فلذلك لا يستحق المدح على ذلك ، وإن كان لا يفعله لئلا يفتنه على الوجه الذي وصفناه ، فإن توليه يعظم كذا ذكرته ، ويسلم إن لم يحبطه ، ونحن نتقصى القول في ذلك في باب الوعيد .

فأما إذا استحق الذم والعقاب على فعل ، فمن حقه أن يكون قبيحا وإن لم يفعله الممكن منه الخلل بينه وبين تركه ، وهو عالم بقبحه ، أو متمكن من معرفة قبحه ، وسواء فعله أم لم يفعله ، فإنه يستحق الذم . وإذا كان له في القبيح نفع يستحق العقاب على فعله .

فأما المدح والثواب على الفعل ، فمن شرطه أن يكون ذلك الفعل واجبا ، أو مُرَغَّباً فيه ، فيحصل له صفة زائدة على حسنه ، وعلى كونه مباحا ، أو يجب أن يكون متمكنا محلياً بينه وبينه ، والإلجاء مرتفع . ويجب أن يفعله لحسنه في عقله ، أو لما له حسن ، ويستحق الثواب عليه ، إذا لحقته المشقة بفعله .

وقد بينا الحال في المشقة / وأنت تجد تفصيل ذلك في باب الوعيد .

فإن قال : أفتقولون : إن من يستحق الذم والعقاب على الوجهين اللذين يفتنهما ، يمكنه إسقاط ذلك بعد استحقاقه ، أو يتعذر ذلك عليه .

قيل له : يمكنه ذلك بالتوبة ، كما يمكنه فيما يستحقه من الذم على الإساءة إلى الغير ، أن يزيله بالاعتذار . ولولا تمكنه من ذلك ، لما حسن منه تعالى أن يديم التكليف عليه .

الكلام في التوبة

فصل

في ذكر مقدمة فيه

اعلم أن التوبة : اسم للفعل الذي يزيل العقاب والذم المستحق ، على توبة منه . والاعتذار : اسم لما يزيل الذم المستحق بالإساءة إلى من هو اعتذر إليه ، وهما في الجنس واحد وإن اختلف الاسم فيهما ، فأما حكمهما فلا يكاد يختلف ، لأن كل واحد منهما من حقه أن يزيل ما هو مستحق بحاله به تعلق ، وإنما المستحق يختلف في الموضعين لأن حكمهما يختلف في هذا الوجه ، وإن لم يمتنع اختلاف حكمهما من وجوه أخر تجد بيانها فيما بعد .

وما يثبت من الفعل المجانس للتوبة معاً ، فإنما سمي بذلك تشبيهاً ، لأن من جهة العقل لا يسمى بالتوبة إلا ما يقع به التلافى ، دون ما يكون مصلحة في المستقبل ، وإن كان لو قيل إن الاسم يتناولهما ، ويتناول الاعتذار الذي يتلافى به ما يستحقه بالإساءة ، ويتناول ما يفعله من هذا الجنس على طريق الاستصلاح الفسأ إليه ، لم يمتنع .

ونحن نذكرهما ، وما يتصل بهما من الفروع ، ونذكر الوجه في وجوبهما ، ونميز بين ما نعلم اضطراباً من حالهما ، وبين العلوم باكتساب ، ونبين فروعهما المتفرقة ، في المكتب ، وما يجري مجراها ، مما ^(١) يجب الوقوف عليه ، فالحاجة إلى معرفة ذلك ماسة .

(١) في الأصل : (ما) والبيان ينضى (ما) .

فصل

في وجوب الاعتذار ، وبيان وجه وجوبه

اعلم أن العلم بأن المسمى ، إذا صدق في الاعتذار ، فخاله مفارق لحال المسمى .
إذا لم يفعل ذلك ، بل كان مقيما على الإساءة ، ضروري^(١) .

- و قد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الفرق بينهما ، إلا أن هذا المعتذر قد يلافي ما كان منه ، ولا يصح أن يتلافاه بالأا بفعله ، لأن ذلك جهل إذا اعتقده المعتقد . فيجب أن تكون هذه التفرقة نفي عن أنه لا يحسن أن يذم بعد الاعتذار ، كما كان يحسن أن يذم قبله ، وأنه منارق للمعتبر ، الذي لم يعتذر في حسن ذمه ، فلو لم نقل بأن حال المعتذر ما ذكرناه ، لنقض ذلك ما ذكرناه من العلم الضروري .

- يبين ما قلناه أن عند العلم بصدقه في الاعتذار ، يقبح من المساء إليه أن يذمه ، فإذا كان أحدهما هو المساء إليه ، فإنه يعلم باضطراب قبح ذمه ، كما كان يعلم باضطراب من قبل حسن ذمه على الإساءة ، والاعتذار قد غير حال الذم من حسن إلى قبح . كما أن الإساءة إذا تعرضت من الاعتذار ، غبرت حال الذم من قبح إلى حسن . فإذا كان العلم بتغير حال الذم يحصل عند العلم بالاعتذار ، فيجب أن يكون هو المؤثر ، كما أن العلم الذي ذكرناه ، لما كان يحصل بحكم الذم عند الإساءة ، علم أن سببه الإساءة دون غيرها ، فكما أن العلم يحسن ذم المسمى ضروري ، وبإثنا لم يعلم أنه قبح لأجل الاعتذار ، فصار الاعتذار هو الوجه في قبح هذا الذم ، وعنده نفع العلم الضروري ، وإنما تحصل الشبهة في أنه الوجه في ذلك أو غيره ، لأن ذلك

(١) (ضروري) بالرفع : خير لاسم أن وه العلم .

يجرى مجرى التمليل ، فإذا علمنا أن عنده قُبْحٌ ، ولولاهُ ما قُبِحَ ، بل استمر على حسنه ، علمنا أن المقتضى لقبحه هو الاعتذار .

يبين ذلك أنه إذا أساء نعلم حسن ذمه ، فإذا أحسن الإحسان الكبير الذى يُوفى على الإساءة ، من حيث لا يحصل فيه شبهة ، نعلم قبح ذمه ، فكان الوجه فى قبح ذمه كثرة الإحسان ، لأن عنده علمنا قبح ذمه ، ولولاهُ لما علمنا ذلك ، فصار الذم المستحق بالإساءة قد يتغير حاله من حُسْنٍ إلى قبح ، بهذين الوجهين ، وكل واحد منهما / ينوب عن الآخر . وهذا من الباب الذى ذكرناه ، أنه لا بد من أن يكون له أصل ضرورى فى القول ، لأن حسن ذم المسمى ، لو لم يعلم عند الإساءة باضطراب ، لما كان له أصل ، فجعلنا نفس هذا الأصل ضروريا ، وجعلنا غيره عليه ، فكذلك قُبْحُ ذم المسمى عند الاعتذار لو لم يكن العلم به ضروريا ، لم يكن له أصل سواء ، فوجب أن نجعله أصلا لا عداه ، وكذلك قُبْحُ ذم المسمى ، إذا عظم إحسانه ، وذلك بمنزلة ما يبناه فى حسن ذم من لم يفعل ماوجب عليه ، وأنه أصل فى بابه .

فإن قيل : أفتتوانون أن المزيل للذم هو الاعتذار الجارى على اللسان ، أو الحاصل فى القلب ؛ فإن قلتم إنه الجارى على اللسان ، فيجب أن يقبح ذمه لأجله ، وإن حصل فى قلبه العزم على مثل الإساءة والإضرار عليها . وإن قلتم المعتبر بما فى القلب ، فيجب ألا يقبح ذمه ، وإن اعتذر باللسان ، إذا لم يعلم ما فى القلب . وذلك يبطل قولكم : إن الذم المستحق بالإساءة يقبح عند الاعتذار ، بل يجب أن يكون حسنا ، على ما كان عليه ، لأننا نعلم الإساءة فى الحقيقة ، ولانعلم الاعتذار على الحقيقة .

قيل له : إن كان الاعتذار يُعلم باضطراب ، فلا يمنع عند هذا القول أن يعلم (١٠ / ١٤)

حصوله في القلب ، فيقبح ذمه ، لأن الاعتذار هو الندم والعزم ، والعزم والندم هو الاعتقاد ، وما يجري مجراه ، وذلك لا يمنع أن يعلم باضطراب عند ظهور الأفعال . وإن كان لا يُعلم باضطراب ، فالمعتبر في قبح ذمه هو القول الظاهر ، وعلى الوجهين لا يلزم ماسألته ، وإنما كان كذلك لأن الواجب على السوء بذل الجهد في الاعتذار ، فمن علم منه بذل جهده ، قبح منه أن نذمه ، وإن كان يمكن أن نعلم ما في القلب ، فمئنه بقبح ذمه ، وإن كان لا يمكن ذلك ، فيما^(١) يجري على اللسان ، ولا يمنع أن يقوم أحد الأمرين مقام الآخر ، إذا علمناه ، كما لا ننع في الضرر ، أن يكون الظن بالنفع فيه ، يقوم مقام العلم بالنفع ، وإن كنا مع الظن نجوز خلافه ، فكذلك إذا علمنا بالظن الاعتذار ، صار ذلك كالعلم بالنفع ، وإذا^(٢) وهو القول باللسان وما يجري مجراه ، صار كأنظن في هذا الباب ، فيقبح ذمه عند ذلك .

فإن قال : إذا كان الاعتذار لا يزيل ما استحق عليه من العيوض والبدل في الإساءة ، فيجب ألا يزيل الذم المستحق .

قيل له : قد ثبت في الشاهد الفرق بين الأمرين ، لأن من أساء إلى غيره ، بنصب أو ما يجري مجراه ، فالاعتذار لا يزيل وجوب رد العين أو المثل ، ويزيل الذم ، وما حل هذا الحل لا يجب أن يقاس بمضه على بعض ، لأن العلم بمخالفة أحدهما للآخر ضروري ، ولذلك يستحسن العقلاء في الإساءة بعد الاعتذار ، المطالبة بالعيوض والأبدال ، ويستقبحون ذمه على ما كان منه من الإساءة ، كما يستحسنون المطالبة بذلك عند زيادة الإحسان ، وإن استقبحوا ذمه . وقد يجب

(١) في الأصل : (ما) .

(٢) مقتات من الأصل جملة اشترط بعد إذا ، وأمل تقديرها : وإذا كان الاعتذار بما يظهر .

البذل فيما ليس بإساءة ، ولا يحسن الذم إلا فيها ، فأحد الأمرين كالمنفصل من صاحبه ، ولذلك قد يتأخر العوض في الآخرة ، ولا يصح فيه الأداء عاجلا ، ومع ذلك فوجوب الاعتذار ، وتأثيره في قبح الذم ، لا يتغير .

فإن قال : أوليس الاستحلال والإبراء مما يزيلان الذم ووجوب العوض والبذل ، وهذا يبطل ما قلتم .

قيل له : إن الاعتذار هو الندم والعزم ، على ما بينته ، والإبراء بخلافه ، لأنه مطالبة من عليه الحق ، للإبراء من له الحق ، وإذا استحلته فهذا هو المراد ، لأنه لا يجوز في الحرام أن يصير حلالا بطلب .^(١) والمسألة فإنما يريد بقوله^(٢) لتغيره اجتمعت في حل : أنزل عن المطالبة بما لك على ، وأبرئني منه أو أخرى ، لتلاؤكون مأخوذاً بحقك ، فيحل لي التصرف ؛ وإذا كان أحد الأمرين مخالفا لصاحبه ، فالسؤال ساقط .

وقد قيل إن الاعتذار إنما سمي بذلك ، لأنه إقامة لما أظهره مقام عذر ، لو كان له فيما أقدم عليه من الإساءة ، فكما لو كان له عذر ، لم يحسن أن يذم إذا بينه وأظهره ، واضار فيما أقدم عليه كأنه لم يفعله ، فكذلك الحال في الاعتذار ، ولذلك وصف ما بين الآدميين بذلك دون التوبة ، لأنه لا يجوز في التائب إلى الله سبحانه ، أن يظهر له أمرا يعرف به باطن أمره ، لأنه تعالى يعلم السرواخي . ولذلك لا يعتبر في التوبة ما يظهر باللسان ، كما تعتبر في الاعتذار ، إلا إذا اتجهت التهمة على المتقاضى ، فيلزمه إظهار التوبة في بعض الأحوال ، لأنها الزيلة للعقاب ، لكن لدفع التهمة المتوجبة ، فأما المزيل للعقاب ، فهو الذي في القلب .

فإن قيل : أقولون إن الاعتذار يزيل كل ذم مستحق على الإساءة ؟

(١) - المباداة صعبة ؟ يريد : وأما المسألة فإنما يريد بها قوله لتغيره . . . والمسألة معطوفة على قوله : والإبراء بخلافه . ووراده المبررة من الاعتذار والإبراء والمسألة .

قيل له : إنما يزبل الدم الذى يختص المساء إليه باستحقاقه ، دون الدم الذى يستحقه على ما فعله ، من حيث كان قبيحا ، لا من حيث كان إساءة .

فإن قال : ومن أين أن هناك ذما زائدا يختص المساء إليه باستحقاقه ؟

قيل له : لأنه لو كان قبيحا فقط ، لحسن من العقلاء ذمه ، فلا بد للمساء إليه من اختصاص ، كما أنه لا بد إذا أحسن إلى غيره ، من اختصاص المحسن إليه ، لأنه يحسن مدحه على ما فعله ، من جميع العقلاء ، ويستحق الشكر على المحسن إليه مع ذلك ، فكذلك لا بد من أن يستحق من المساء إليه ذما زائدا ، يجرى مجرى المقابل للشكر . وقد تقرر فى العقول أن للمساء إليه فى باب الإساءة ، ما ليس بغيره ، كما تقرر أن المحسن إليه يلزمه مالا يلزم غيره فى باب الإحسان ، فصار كما اختص بالإساءة ، اختص بحق لا يساويه غيره فيه .

فإن قال : فمن أين أن الاعتذار إنما يزبل هذا الحق دون غيره ؟

قيل له لأنه بقاؤه ، من حيث كان إساءة ، فيجب أن يزول المستحق عايه من حيث كان إساءة ، فإذا كان هو هذا الدم ، فيجب ألا يزول به سواء . ولو قُرِن إلى الاعتذار الندم على الفعل ، من حيث كان قبيحا ، زال كلا الذممين .

يبين ذلك أنه لو ندم على الإساءة لقبحها ، على شرائط التوبة ، زال الدم الذى يحسن من سائر العقلاء ، دون هذا الدم الذى يختص به من وقعت الإساءة إليه ، فكذلك القول فى الاعتذار أنه إنما يزبل هذا الدم دون الآخر .

فإن قيل : فيجب أن يحسن مع بذل جهده فى الاعتذار ، أن يلزمه سائر الناس ، كما كان لهم ذمه من قبل ، والعقل يمنع من ذلك .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن المتقرر فى العقل إذا أظهر عن نفسه أنه إنما يلزم على ذلك من حيث كان أساء إلى زيد ، لا من حيث كان قبيحا ، أنه

يحسن منهم ذمه ، كما يحسن بهم ذلك في القبيح ، الذي لا يتمداه إلى غيره ، لأنه بالاعتذار كأنه لم يسئ إلى زيد ، ولا يخرج من أن يكون فاعلا اقبيح .

فإن قال : أفهذا الاعتذار الذي وصفتموه ، يجب عليه في عقله ؟

• قيل له : نعم . لأنه يلزمه دفع المضار في العقل ، وبالاعتذار يزبل الذم الجارى مجرى المضرّة ، لأن من حقه أن يضمه ويؤذبه ، فيلزمه أن يعتذر لهذا الوجه ، لأنه بعد الإقدام على الإساءة ، لا يمكنه ألا يفعل ماقد فعله ، فواجب عليه بذل جهده ، بنهاية ما يمكن ، فيقيم الندم والعزم ، مقام الكف عن الإساءة ، فإذا كان ذلك واجبا عليه ، فكذلك ما يقوم مقامهما عند تعذره ، وصار ذلك في بابه بمنزلة وجوب رد العين في النصب . فإذا تمذّر قردُ الثل الذي يقوم مقامه ، فإذا تمذّر فالعزم على ذلك إذا قدر عليه .

فإن قيل : إذا كان موقع الذم الذي يستحقه من جهة النساء إليه ، دون موقع الاعتذار في المشقة . فلماذا يجب عليه الاعتذار ، وعندكم أن دفع الضرر بضرر يوفى عليه ، غير واجب ؟

قيل له :

١٥

إنه لا يظهر في الاعتذار أن الضرر فيه قد يزيد على الضرر في الذم ، بل الظاهر أن الضرر في الذم أعظم وأكثر ، ولو ظهر ذلك ، لم يجب أن يكون محمولا على ماسآت عنه ، لأن الاعتذار يتضمن أمرين : أحدهما دفع الضرر عن النفس ، والآخر دفع الضرر عن الغير ، لأننا قد بينّا أنه كالزمه الكف^(١) من اسانه ، فواجب عليه أن يفعل ما يقوم مقامه ، مما لا يمكن في وسعه سواء ، وليس ذلك

إلا الاعتذار ، فيصير بمنزلة حق الغير في إزالة ما أدخلناه من الضرر عليه عنه ، فكذا أن ذلك واجب ، ولا يمتد فيه ماسألت عنه ، / فكذلك القول في الاعتذار .

فإن قال : أتقولون إن الاعتذار إلى زبد من الإساءة إليه ، يزيل ما يختص به من الذم ، دون ما يختص به غيره ، بمن أساء إليه ؟
قيل له : إذا كان إساءته إلى كل واحد ، غير إساءته إلى الآخر ، فواجب عليه أن يعتذر إلى الجميع ، والاعتذار إلى الواحد منهم ، لا يفي عن الاعتذار إلى غيره .

فإن قال : فإذا اعتذر إلى زبد وقد أساء إليه وإلى عمرو ، فيجب أن يحسن من عمرو أن يذمه ؟

قيل له : كذلك يقول ، وهو بمنزلة وجوب الشكر في الإحسان عليهما جميعا ، فلم يعتذر إلى الجميع لا يزول ذم الجميع عنه .

فإن قال : فيجب إذا اعتذر ولم يقب أن يكون الذم والمقاب ثابتا عليه ؟
قيل له : إن الذم الجاري مجرى المقاب لا يزول بالاعتذار ، فهو ثابت عليه ، وكذلك المقاب ، وإنما يزولان بالتوبة فقط ، على ما نبينه من بعد .

فإن قال : فلو تاب لوجب أن يحسن من المساء إليه ذمه ، وهذا بوجب أن يكون من أهل المدح والمعظم ، ويحسن مع ذلك ذمه ، وذلك يتناقض عندكم ؟

قيل له : إن الذي يتناقض في ذلك ما يجري مجرى الثواب والمقاب ، من الذم والمدح ، فأما ما لا يحمل هذا الحمل ، فلا يتناقض فيه . وهذا كما نقوله في الكافر والفاسق ، إنه لا يمتنع أن يكونا من أهل الذم والمقاب ، ويحسن مع ذلك شكرهما ، وتعظيمهما على طريقة الشكر ، وإن وجب ذمهما ، والاستحقاق بهما على

طريقة العقاب . فكلما لم يتفان ماذكرناه في هذا الموضع ، على قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله ، فكذلك القول فيما ذكرناه في ذم الثابت ، الذي هو تقيض الشكر ، ويختص به النساء إليه ، لأنه لا يجري مجرى الذم البالغ للعقوبة . ولذلك قد يزول مع ثبات الذم ذم العقوبة ، فلا يمنع أن يثبت مع زواله أيضا ، ولذلك قد يزول هذا الذم ، بسكثرة الإحسان ، فالذم الجاري مجرى العقاب ، لا يزول به . وهذا الذي ينبغي أن يُعمل عليه ، دون ما يمر في كتب الشايخ ، لأن الذي يمر في كتب شيخنا أبي علي وأبي هاشم ، رحمهما الله ، ربما يخالف ذلك ، وقد يتنافى .

مسألة مفردة :

إن الاعتذار قد يسقط بموت النساء إليه ، وإنه يخالف البدل والعوض للمعتذرين في الدنيا ، وإنه لا يعود وجوبه في الآخرة . وبيننا حال أهل الجنة ، وحال أهل النار فيه . وبيننا الكلام في الإساءة إلى واحد كيف يكون إساءة إلى غيره ؟ وكيف ينفرد بها ؟ وإذا كانت إساءة إلى جماعة ، كيف حال الاعتذار فيها ، فلا وجه لذكره ، لأن الغرض بالكلام سواء .

فصل

في صفة الاعتذار المزيل للذم ، وما يتصل بذلك

من حقه أن يكون ندما على ما كان منه من الإساءة ، لأنها إساءة ، ويقترن بها العزم على ألا يعود إلى مثله ، في كونه إساءة ، فمند ذلك يعبر من المساء إليه ذمه ، ويكون قد فعل ما لزمه ، وأزال الذم عن نفسه . والمراد بقولنا : ويدزم ألا يعود إلى مثله ، العزم على ترك الإساءة ، والسكف عنها ، من حيث كانت إساءة ، لأن العزم

إرادة ، ولا تتعلق الإرادة بالشئ ألا يكون ، وإنما تتعلق بالأمر على وجه الحدوث . فسكانه مع هذا الندم ، يجب أن يوطن نفسه بهذا العزم ، كراهة الإساءة إليه في المستقبل .

فإن قيل : وهلا قامت هذه الكراهة مقام ما ذكرتموه من الإرادة ؟
قيل له : إن أحد الأمرين يقوم ذكره مقام الآخر . لأنه لا يكره الإساءة إليه ، من حيث كانت إساءة في المستقبل ، إلا وقد وُطن نفسه ، على ما ذكرناه ، ولا يجوز أن يوطن نفسه على ما ذكرناه إلا وهو كاره للإساءة ، أو في حكم السكاره لها ، فلا بد من العزم على كل حال .

فإن قيل : هلا قام غير الندم مقامه في الاعتذار ؟
قيل له : ليس في جلة أفعال القلوب ما يتلافى به المابث غير الندم ، وذلك ضروري ، فلذلك لم يعم غيره مقامه .

فإن قال : هلا قام العزم الذي ذكرتموه مقامه ؟
قيل له : لأنه لا تعلق له بالإساءة الماضية ، فلا يصح أن يفتى عن الندم .
فإن قال : فهلا أغنى الندم عن العزم ؟

قيل له : لو كان الندم بانفراده بكفى ، لوجب أن يكون بفعله معتذرا ، وإن عزم على أن يسيء إليه في المستقبل ، مثل الإساءة الماضية أو أعظم منها ، كما أنه بالندم والعزم يكون معتذرا / وإن عزم على ألا يسيء إليه غيره ، لأنه كان يجب أن يكون العزم على الإساءة إليه ، في أنه لا يتصل بالاعتذار ، وليس بشرط فيه كالعزم على الإساءة إلى غيره . وقد ثبت باضطرار ، أنه لا يكون معتذرا ومتلافيا ، مع إظهاره عزمه على الإساءة إليه ، والاستمرار على ذلك . فيجب أن يكون هذا العزم إنما يؤثر في الندم ، لا بأن يمنع من وجوده ، لكن من حيث منع

ما هو كالحاجة إليه ، في كونه اعتذارا ، وليس هناك ما يحتاج إليه ، سوى العزم الذى ذكرناه .

فإن قال : فيجب أن يسكون الندم هو الاعتذار ، والعزم الذى ذكرتموه كالشرط فيه .

قيل له : سندكر القول في ذلك من بعد ، وإن كان ربما آل الخلاف فيه إلى عبارة ، لأنه إذا كان لابد منهما في التلاقي ، فحمل الاسم واقعا على أحدهما ، والآخر شرط فيه ، أو جعل الاسم لهما جميعا ، لا يمنع من الحاجة إليهما في التلاقي . فذلك صار الخلاف فيه ربما آل إلى عبارة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم ، ألا يصح اعتذاره من إساءة دون غيرها ، والمساء إليه واحد .

قيل له : كذلك نقول . لأنه ينبئ عن أنه لم يندم عليه ، من حيث كانت إساءة . وقد بينا أن هذا هو الاعتذار . يدل على ذلك أنه لو اعتذر إليه من حيث ضمره ما فعله ، أو لنرض من المنافع ، أو على طريق الاختداع وظهور ذلك ، لم يحسن قبول عذره ، وإلا زال الدم عنه . فلا بد من أن تكون صفته ما ذكرناه .

يبين ذلك أن الدم استحقته من حيث كان إساءة ، لا لسائر الأوصاف . فيجب أن يندم عليه ، على الوجه الذى له حسن ذمه ، دون ما عداه ، ومن حق العزم أن يطابق الندم في التعلق ، فلذلك وجب أن يعزم ألا يعود إلى مثله ، من حيث كان إساءة ، على ماسنيته . وأما الاعتذار من إساءة ، مع المقام على إساءة ، فقيه ما يعلم باضطرار ، وفيه ما يعلم باكتساب ، فالذى يعلم باضطرار ، أنه لا يصح أن يعتذر من غضب ، وهو مقيم على أمثاله ، ولا يجوز أن يعتذر من قتل (١٤ / ١٤)

ولد له ، وهو مقيم على قتل ولد آخر ، فيما يتضح من الأسباب ، على هذا الحد ، فنعلم باضطرار أنه لا يجوز أن يعتذر من أحدهما ، مع الإقامة على الآخر ، وأنه إذا أظهر ذلك ، لم يجب قبول عذره ، وكان ما أتاه وجوده كعده . وما ياتيس الحال فيه ، يجوز أن يعتذر من قتل ولد ، مع المقام على منع دين يسير ، أو كسر قلم ، أو ما يجري مجراه ، فالواجب أن ينظر فيه ، فإن وجب حمله على ما قدمناه ، حمل عليه ، لأن باب الاعتذار بمنزلة قبح الكذب ، فسكا لا يجتمع في بعضه أن يعلم باضطرار قبحه ، ثم يحمل عليه باقيه ، فكذلك القول في الاعتذار .

وقد عرفنا أن العلة فيها قدمناه ، أن إقامته على الإساءة الثانية ، يبين من حاله أنه لم يندم على الأولى^(١) ، من حيث كان إساءة ، فوجب أن يصح اعتذاره ، دون أن يكون مقاما عن كل ما بعلمه إساءة ، ليسلم بذمه^(٢) على الوجه الواجب ، وقد علمنا أن اليسير من الإساءة كالعظيم في ذلك ، فيجب حمله عليه ، ونيس لأحد أن يدعى حسن الاعتذار من قتل ولد ، مع غصب درهم أو كسر قلم . ونقول : ما تقولون إنه واضح معلوم باضطرار ، هو الذي يجب حمله على هذا الوجه . وذلك لأن الذي قدمناه مقدر في عقول العقلاء ، وبعدون القائل إذا قال : إني أعتذر من قتل ولدك^(٣) ، وأنا مقيم على قتل الآخر متجاهلا ، فإذا صح فيه أنه معلوم باضطرار ، فالواجب في الأمر اليسير الذي سألوا عنه ، أن يكون محمولا عليه . وإنما التبس هذا الأمر اليسير ، لأنه ربما لم يحفل كثير من الناس بمثله ، ولم يعلموه إساءة ، كما يلتبس الكذب الذي فيه نفع ، من حيث يعد كثير من العقلاء النفع

(١) الأولى : بمعنى الأولى . انظر (ناح المروس : وأل) . وهي جائزة عند المكوفين . وانظر ص ١١٣ من هذا الجزء .

(٢) في الأصل : (بدمه) ولعله تعريب مما أتاه .

(٣) في الأصل : (ولديك) والصواب ما أتاه .

الذى فيه مقتضيا لحسنه ، فإذا سحت العلة التى ذكرناها ، وجب تساوى الكل فيما قدمناه ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إنما لم يحسن قبول اعتذاره ، من قتل أحد الولدين ، وهو مقيم على قتل الولد الآخر ، لاتفاقهما فى الاسم ، أو الجنس ، أو العظم ، أو الزواج والدواعى ، لأن جميع ذلك قد يفترقان فيه ، بأن يكون أحد الولدين / أصلىح من الآخر ، وأعظم منزلة ، فأما الاسم والجنس فقد علمنا أنه لامعتبر به فى هذا الباب . على أننا قد بينا أن الواجب أن يندم على فعله لوجه ما ، ولا بد من أن يكون ذلك الوجه معقولا ، ولا وجه يصح أن يعتبر فى ذلك ، إلا كونه إساءة ، لأنه الوجه الذى لأجله لزم الاعتذار ، ولأجله استحق اللوم ، دون ما عداه ، وليس بعض ما عداه بأن يعتبر بأولى من بعض ، فإذا لم يصح اعتبار البعض ، فيجب ألا يصح اعتبار الكل ، وذلك يبين أن اليسير من الإساءة إذا أقام عليه ، كأنعظيم . ولولا صحة ذلك ، لوجب أن يصح منه أن يعتذر من النصب وهو مقيم على منع الرد ، وأورد المثل ، لافتراقهما فى الاسم والجنس ، وكأنهما قد يفترقان فى العظم والزواج والدواعى ، وبطلان ذلك يعلم باضطرار . ولولا صحة ذلك لوجب إذا قتل له ولدا ، وهو مقيم على ضربه وجرحه ، أن يحسن قبول اعتذاره ، لافتراقهما فى الاسم والجنس ، وسائر ما ذكرناه . وقد عرفنا أن قبيل خطوط هذه الأحوال بالبال ، يعلم العقلاء تجاهل هذا الممتذر ، ويعلمون صحة اعتذاره ، إذا قال أنا ممتذر من كل الإساءات ، عازم على ألا أعود إلى شيء من الإساءات . فيجب أن يكون هو المعتبر فى صحة الاعتذار ، دون غيره ، ولأنه يلزمه ترك الإساءة إليه ، لأنها إساءة ، لا غير ذلك من أوصافها ، والاعتذار على ما ذكرناه يقسوم مقام الترك ، لو كان فى مقدوره . فيجب أن يدوم عليه ، على هذا الحد ، لأنه إساءة ، وهو مقيم على ما بعده أو يمتدده إساءة إليه .

فأما مالا يُعلم ذلك من حاله ، ولا يعتقد ، بأن يخطر له بالبال ، أو يعتقد أنه إحسان ، أو إيس بإساءة إليه ، فاعتذاره قد يصح من الإساءات ، مع المقام عليه ، على ما سنبينه من بعد ، لأن المعتبر في هذا الباب هو بالدواعي ، والذي يجمعه الداعي في هذا الباب ، ما يدخل تحت علمه واعتداده ، لأنهما المعتبر في باب الدواعي والصوارف ، فأما إقامته على الإساءة إلى غيره ، فلا يقدر في الاعتذار ، لأنه إنما يجمع الإساءة إليه دون غيره ، ولذلك يتمكن من إزالة الذم الذي يستحقه أحدهما دون الآخر ، ولو كان لأحدهما بالآخر تعلق ، لوجب إذا مات وتمذر الاعتذار إليه ، ألا يصح أن يتمذر إلى الوجود منهما ، وأن يكون بمنزلة تمذر الاعتذار عليه ، لمنع أو إلباء .

وبعد ، فإن الذي بعلمه من الأسباب : لا يحصل باذلاً لجهده في التلافي ، إلا بأن يعتذر من جميعه ، ويكون ندمه عليه ، لأنه إساءة ، على ما قدمناه . فأما مالا يعتقد من ذلك ، فالتدم عليه في الوقت يتمذر ، وإنما يلومه أن يعلم حاله في الثاني ، ثم يندم عليه ، فصار ذلك في أنه لا يخرج من أن يكون باذلاً لجهده ، فيما صح أن يتمذر منه ، بمنزلة الواحد ، لما يردّه من بعض المصعب دون امض ، في أنه المعتبر منه ، لا يخرج من أن يكون فاعلاً ما يجب ، فيما يتمكن منه . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن المولى في وجوب الاعتذار هو ما يجده كل واحد من نفسه . يومى بذلك إلى أنه يعلم باضطراب وجوبه ؛ وقد بينا القول في ذلك ، وكشفنا عن وجه وجوبه . وقال رحمه الله : إن الاعتذار إنما يجب على من أساء ، كالموض والبدل ، لسكته يجب على المسى ، أن يعرف غير زبد ندمه على الإساءة إليه .

وهذا إنما أوجبه التهمة للتوجه إليه ، فلم يعلم أحد إلا زيد سواء^(١) ، كان لا يجب هذا التعريف ، لكنه إذا ظهر ذلك ، لزمه أن يعرفهم ، لئلا يظنوا ثباته على الإساءة إليه ، ولكي يعرفوا إقلاعه . ويوشك أنه إنما ذكر وجوب ذلك على قوله في الاعتذار : (إنه يزيل الذم والمقاب) ، لأنه قد نص على ذلك في كتاب الأبواب .

فأما إذا كان الاعتذار لا حفظ له في إزالة المقاب ، على ما بينا أنه الصحيح ، فإنما يلزمه تعريف غيره الاعتذار ، لئلا يظن أنه غفل بواجب ، وهو الاعتذار . ففي الحالتين يجب التعريف ، إذا ظهر أمره ، لكنه في الوجه الأول يجب من جهات ، وفي الوجه الثاني إنما يجب من جهة واحدة .

فصل

في تمييز ما يلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيه

اعلم أنه إنما يلزم مما هو إساءة إلى المعتذر إليه ، دون ماعداه ، فكل مادخل في ذلك ، فلاعتذار منه واجب ، وما خرج عنه ، فلاعتذار فيه غير واجب ، لأنه بمنزلة إزالة الضرر ، فيمن لم يسيء إليه ، لم يوقع به مضره فيلزمه إزالتها . فلذلك فارق حاله حال السوء ، ولأننا قد بينا أن الاعتذار يجب لمكان الإساءة ، كما أن الشكر يجب لمكان الإحسان . فقد الإساءة بزيل وجوبه ، كما أن فقد الإحسان يزيل وجوب الشكر ، ولا يمنع تعلق وجوبهما بهذين السببين ، فإن افرق حالهما من حيث يجب الشكر على من إليه وصل الإحسان . ويجب الاعتذار لا على من

(١) في الأصل : (فلم يعرف أحد إلا زيد سواء) . وظل أن (إلى) محذوفة من (إلا) . وأن (سواء) زائدة في السلام لا تعيد شيئا .

- وصلت الإساءة إليه ، بل يجب على من كان من قبيله الإساءة ، لأن ذلك في بابه ، تميز له المدح والتعظيم والعوض ، فكما أنهما يجبان على غير فاعل الواجب والحسن ، ويستحقهما بفعله ، والعوض يستحقه بفعل غيره فيه ؛ فكذلك القول فيما يجب بالإحسان والإساءة ، وهذا من الوجه الذي ذكرناه بين ، لأنه إذا أحسن إلى غيره استحق الشكر عليه ، بدلا منه ، فيلزمه أن يتعبد نفسه بالشكر ، لمكان النفع .
• الواصل إليه . والسبب يلزمه أن يتعبد نفسه بالاعتذار ، لمكان إحلاله الضرر بغيره .

وإنما الذي يلتبس في هذا الباب حال أمور تلتحق بالإساءة ، وليست منها ، أو تخرج عن الإساءة وهي منها . ونحن ننبه على القول في ذلك .
وقد بينا أن أحدا قد يسيء إلى من لا عقل له ، كما يسيء إلى العاقل ، فلا يلزمه الاعتذار إليه ، وإن لزمه العوض والبذل ، فيعلم أنه لا مدخل للعقل والعلم في وجوب العوض ، وأن لهما مدخلا^(١) في وجوب الاعتذار ، ولذلك يسقط الاعتذار ، لخروج المساء إليه عن هذه الحال ، ولا يسقط العوض ، فصار من حق الاعتذار أن يكون المعتذر إليه ممن يعرف موضع الإساءة ، وتأثير الاعتذار فيها ، كما أن من حق الشكر ، ألا يجب إلا على من يعرف موقع الإحسان ، ويصح ذلك فيه ، دون من لا يعرف .

فإذا صح ذلك ، فلا بد من أن يعتبر في وجوب الاعتذار الإساءة ، ويعتبر مع ذلك حال المساء إليه ، ومعرفة بذلك ، أو تمكنه من معرفة ذلك . فلو أنه غَصَبَ مالا ولم يعلم به ، ثم رده إلى مكانه وهو لا يشعر ، فما ألزمه الاعتذار ، لفقد الشرط الثاني ، وإن كان بالتعصب لم يخرج من أن يكون مسيئا ، لكنه لما لم يعلم

(١) في الأصل : (مدخل) . وهو غلط من السكاك .

ذلك حتى زالت الإساءة ، كانت كأنها لم تكن ، وسقط وجوب الاعتذار ، فيجب على هذا الوجه اعتبار كلا الوجهين في وجوبه ، على ما قدمناه . ولو أنه تناول من ملكه ما المعلوم أنه لا يحفل به ، ولا لفقده مضرة ، لم يلزمه الاعتذار ، وإن كان الضرر واقعا ، لما لم يعتد ذلك فيه ، ولذلك لو تناول هذا القدر ممن يعتد بذلك ، لزمه الاعتذار ، وكل ذلك يقوى ما قدمناه . ولو غصبه شيئا ولم يردده ، وعلم أنه لا يقف عليه أبدا ، وغلب على ظنه ذلك من حاله ، فالاعتذار غير واجب عليه ، لفقد العلم الذي ذكرناه . ومتى غصبه ، ووقف عليه ، أو لم يقف عليه وغلب في ظنه أنه سيقف عليه ، على وجه يشمه ويؤذيه ، فالواجب عليه الاعتذار والرد جميعا . فإن أمكنه أن يجعل الرد مع الاعتذار فهو الواجب ، وإن لم يمكنه قام بهما حسبا يمكنه من التقديم والتأخير ، ويحل ذلك محل إحسانه إليه ، على وجه لا يتمكن من معرفته ، فكما أن الشكر لا يجب فيأذا حاله ، فكذلك لا يجب عليه الاعتذار في مثله ، ولو أن الطبيب داوى جرحه ، وقصد إلى الإساءة بأن فعل ما يزيد في الضرر بالجروح ، يظن ذلك نفعاً ، لما لزمه الاعتذار ، وإنما يلزمه إزالة المضرة بما أمكنه . وربما كان الاعتذار في مثل ذلك هو الموصل للنعم ، وموضوعه إزالة المضرة ، فلا يجوز أن يجب على وجه يقتضى حصول المضرة .

فإن قال : / أفوجب على من أساء إليه ، مع أنه لا يصح أن يعلمه ، أن يزيل المضرة عنه ؟

قيل له : ذلك واجب عليه ، لأنه الفاعل لها ، فإذا أمكنه إزالتها ، لزمه ذلك ، وإزالة المضرة إنما تكون في المستقبل ، فلا يخرج العَوَاضُ من أن يكون ثابتاً^(١) فيما قد حصل ، لأن إزالته وقد وقع محال ، فليس لأحد أن يقول : كيف

(١) رسمت السكالة في الأصل : (ما لنا بملطين مفرقتين ، فقرأناهما (ثابتاً) وهي مناسبة للقام .

يلزمه في ذلك الإزالة والبذل جيمعا ، لأننا ألزما أحدهما ، في غير الوجه الذي ألزما الآخر فيه ؟ ومتى فعل به ماينفه ويؤذيه ، فإنه يلزمه الاعتذار ، وجب فيه العوض أو لم يجب ، لأنه إن شتمه أو تناوله بمسكروه ، فنه بذلك ، فالواجب عليه أن يعتذر ، وإن كان العوض في الوقت لا يجب في ذلك ، ويتأخر إلى الآخرة .

- وواجب فيما هذا حاله أن يعتذر ، فإن كان هذا السبب في الغم ، فالاعتذار واجب ، وإن كان ذلك الغم مما جلبه على نفسه ، فالاعتذار غير واجب . ولا بد في سبب الغم من أن يكون من باب المحذور ، لأنه إن كان مما له أن يفعله ، حل محل ذمه الفاسق والكافر ، في أنه وإن غمهما لا يلزمه أن يعتذر . ومتى كان مما يفعله قبيحا ، فقد يكون كالواجب للغم ، وقد لا يكون كذلك ، وإعما يجب الاعتذار في الوجه الأول دون الثاني ، لأن الثاني هو الذي أضر بنفسه ، دون فاعل ما ليس بسبب لغمه ، فلو أن أحدهما تكلم بقبيح ، واغتم المؤمن بذلك ، كما يغتم بوقوع التبايع والمعاصي ، لم يجب الاعتذار إليه ، لأنه غير موجب لغمه ، كما يوجب الشتم ، وتناول العريض ، إلى ما شا كل ذلك .

فإن قيل : فما قولكم فيمن شتمه بحيث لا يعلم ، ولم يغتم بذلك ، لفقد علمه ،

أيلزمه أن يعتذر إليه ؟

قيل له : إذا لم يعلم ، ولا خاف هذا الشتم أن يفعله ، فالاعتذار ساقط ، بل ربما فيج ذلك ، لأنه وصل به إليه ، غمًا لولاه لما وصل ، فاعتذاره بمنزلة من يحكي غمه ما فعل . فأما إن قوى في ظنه أنه سيسمع ، ومتى تعزى عن الاعتذار لحقه غم ، وإذا طارنه الاعتذار لم يلحقه ذلك ، أو تناقص ، فالواجب عليه أن يعتذر ، لأنه قد أضر به ، وفقد الاعتذار مما فيه مزيد مضرة ، فالواجب عليه أن يفعله .

فإن قال : فاقولكم فيمن ذم من اعتقد أنه على باطل ، ثم بان له أنه على حق ، أيلزمه أن يعتذر من ذلك الذم ؟

قيل له : إن الحق ربما لم يحفل بدم البطل ، وربما تأذى به ، فإن علم أو ظن أنه قد غمه بذلك وآذاه ، لزمه الاعتذار ، وإلا فهو غير واجب . فأما إذا ذمه على وجه يعلم أنه قد غمه به ، فالاعتذار واجب منه ، لأنه بسبب الغم ، وقد فعله على وجه لم يكن له أن يفعله .

قلت قال : فاقولكم فيمن هجر أخاه المؤمن أو فانا ، أيلزمه الاعتذار ؟

قيل له : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يهجرن أحدكم أخاه فوق ثلاث ، ولم يتخذ هذا الحد ، لأن مادونه يحل ، لكن لأن هذا القدر بالعادة ، قد يشغل عن معاشرتة الأئمة ، وما زاد على ذلك فالغالب أنه لا يشغل عنه ، وإلا فقليله ككثيره ، فإن سلم عليه أخوه ولم يرد السلام ، فاعتم بذلك ، لزمه الاعتذار . وكذلك متى استدعى منه ما يوجب مخاطبته ، لأن ذلك كالحق له من جهة المشاركة في الإيمان ، لأنه كما يجب أنصرته ، والذب عنه ، فكذلك يجب في عُسْرته ما ذكرناه . فأما إذا استدعى منه مالا يوجب الدين ، فإن الاعتذار لا يجب ، وإن غمه ، وذلك كأن يستدعى منه البذل والمواساة على وجه قد اعتاده منه ، أو على حد الابتداء ، لأنه عند ذلك إذا اعتم ، فهو الخالب للتم على نفسه ، وما فعله المانع مما طلب ، ليس بمحظور ، ولذلك لو طلب منه عند الضرورة والحاجة ما يلزمه بذله ، فلم يفعل ، لزمه الاعتذار .

واعلم أن المعتبر في باب الإساءة بما يعلم اعتداد الناس به دون الإظهار ، لأن الواحد قد يتأذى بما إهمال به ، ولا يظهره بلسانه ، لبعض الأغراض . فلو (١٤ / ٢٢)

أفتى المفتي بخلاف النص ، وفيه ظلم رجل يلزمه أن يبين خطأه فيما أفتى ، إن لم يكن هناك من ينوب عنه ، أو كان هناك من ينوب عنه لكنه علم أنه إلى القبول منه أقرب ، فأما إذا لم يكن الحال هذه ، لحاله كحال غيره ، وإنما يلزمه بيان ذلك متى أوم تركه لبيان أنه متمسك بالخطأ .

فأما الكلام فيما يضمن المفتي ولا يضمنه ، فقد تقدم من قبل . ومتى انكشف لمن دعاه إلى الضلال أنه قد أساء إليه بما فعل ، فواجب عليه أن يعتذر إليه ؛ وكذلك يلزمه الاعتذار إذا أمل أن ينكشف له ذلك ، على نحو ما قدمنا ذكره .

فلن قال : فما قولكم فيمن يتمكن من منع غيره من الإضرار به ، فلم يفعل ، أبكون مسيئنا يلزمه الاعتذار ؟ رهلاء قاتم إنه يلزمه إذا كان هذا حالة الاعتذار إلى الظالم والمظلوم ، لقوله عليه السلام : (أعن أخاك ظالما أو مظلوما ؟ قيل له : يا رسول الله ، وكيف أعينه ظالما ؟ قال : بأن تمنعه من الظلم) . ومتى قاتم ذلك لزمكم فيمن لم يمنع غيره من المعصية أن يكون مسيئنا إليه . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يكون تعالى مسيئنا ، إذا لم يمنع المكاف من المعاصي ؟

قيل له : إن يتمكن من هذا المنع ، هو غير مسمى إلى المظلوم ، ولا إلى الظالم ، من جهة العقل ، وإعنا لحقت الإساءة من جهة الظالم ، والظالم مسمى إلى نفسه من جهة فوه القبيح ، الذي يستحق به الدم والعقاب ، فلا يلزمه الاعتذار عقلا ، وإن اغتم المظلوم ، لأن هذا الرجل لم يمنع من ظلمه ، فذلك غم جابه على نفسه ، من غير سبب كان من هذا التمكن ، فلا يلزمه الاعتذار .

فأما من جهة السمع ، فذلك يجب عليه إذا تمكن ، فيصير كالحق لله ظلم ، وبصير بمنزلة الهجرة ، وترك رد السلام ، فلا يمتنع أن يلزمه الاعتذار إذا غم

ذلك وآداه . فأما تركه منع الظالم ، فليس بإساءة إليه ، لأنه الذى أضر بنفسه ودونه ، فلا يلزمه الاعتذار وإن كان يلزمه من جهة النهى عن المنكر ، أن يمنعه من الظلم .
فإن قال : فاقول لكم فيه إذا علم بمكان من يلزمه رد الوديعة ، وقضاء الدين وما شا كلهما ، ووجد صاحب الحق طالبها لموضعه ، فلم يدلّه عليه ، أليكون مسيئاً إليه بذلك ؟

قيل له : يلزمه أن يدلّه على مكانه ، مع سلامة الأحوال ، فإذا فعل ذلك يكون محسناً ، وإذا لم يفعل ذلك فليس هناك مزيد غم يلحق قلب صاحب الحق ، إلا أن يعلم صاحب الحق بأنه عالم بمكان من له عليه الحق ، فيزيد ذلك في غمه عند مطالبته له بالدلالة ، فيلزمه عند ذلك الاعتذار إذا فرط فيها يلزمه . هذا إذا علم أن المطالب يقتصر على أخذ حقه ، فأما إن خاف من طلب زيادة ، أو إضرار به ، فيعجز عليه ، أن يدلّه عليه ، وإنما يلزمه أن يوصى من عليه الحق بالخروج منه .
فأما الواحد منا إذا وهم من لا يستحق التعظيم أنه من أهل ، بما يتماطاه من قول وفعل / في إكرامه ، فليس بمسئء إليه ، ولا محسن ، لأنه وضع التعظيم غير موضعه . ويلزمه أن يعرفه ماتزول به الشبهة ، لأنه كالتشبهة في الدين ، إلا أن يعلم أن ذلك لا يُعتمد به ، فلا يلزمه بيان ذلك . ولا معتبر فيها ذكرناه وبذكره بالرسوم والعادات ، لأنها إما أثاراً في تحسين قبيح ، وتقبيح حسن . وإما الاعتبار بما يقتضيه العقل والدلالة ، وإن كان لا يمتنع في بعض العادات أن يؤثر ، فيصير بمنزلة الإباحة ، فيتغير حال المحذور به ، أو بمنزلة الحاضر ، فيتغير حال المباح به .
فلو أن العادة جرت في بعض الدور بجواز^(١) الدخول إليها بلا إذن ، لحل ذلك كما يحل بالإباحة . وعلى هذا الوجه يحل تناول الماء الموضوع على الطرق ، لأن

أمانة الإباحة قد حصلت فيه . وكذلك القول في الشارة عند الولايم ، وإن لم يقع منه قول ، لأنه بمنزلة الإباحة ، والواجب أن تنظر فيما تصرف فيه ، فإذا علمته ملكا للغير ، أو ظننت ذلك بأمانة صحيحة ، جعلت الأصل فيه حظر التصرف إلا بإذن . فإذا علمت أن هناك إباحة بقول أو عادة ، زلت عن الحظر إلى الإباحة ، وإذا لم تعلم ذلك فالأصل الحظر في ذلك . فتي علمت ماهو الحظر ، وعلمت أو ظننت وقوف المالك عليه ، لزمك الاعتذار ، إذا لم تسكن الحال هذه ، فالاعتذار ساقط ، على ما بيناه من قبل ، وقد بينا أن الحظر لا يزول بالرسوم والمعادن التي تجرى لا على وجه يدل على الإباحة .

واعلم أن ما يفعله الإنسان من التصرف قد يكون مما لا يختص به واحد بعينه ، بل يكون إساءة إلى قوم قد اختصوا بحجة ومحلة ، أو بالاشتراك في صناعة أو في علم ، فالواجب فيمن أقدم على ذلك ، وعلم تأذى القوم به ، أن يعتذر إلى جميعهم ، إما على جملة أو على تفصيل ، فلو أنه أساء إلى أهل بلد ، بمنهم الماء الذي يشربون في وقت درن وقت ، أو بسد طريق عليهم ، إلى غير ذلك ، فالواجب عليه إظهار الاعتذار على وجه يُظن وقوف الجماعة عليه ، ولا يلزمه تفصيل ذلك ، إلى الأعيان ، ولو أنه أساء إلى أهل محلة بأمر يخصهم ، للزمه مثل ذلك ، فلو سعى رجل بأهل العدل إلى بعض السلاطين ، حتى نالهم من جهته مكروه ، للزمه في الاعتذار ما ذكرناه ، من غير تفصيل .

واعلم أن الدين ربما يقتضي كون الفعل مضرة ، فيلزم في مثله اعتذار ، فلو أن رجلا استخف بالمصاحف في بلد ، فنال أهله بذلك مضرة وغم ، لكان في حكم الإساءة إليهم ، فيلزمه الاعتذار . وهذه الإساءة تنبع الدين ، ولذلك من لم يستقد الإسلام لا يمدّه إساءة ، ولا يخرج ذلك من أن يكون إساءة في الحقيقة . فأما

السلطان إذا أفسد النقود ، فالواجب أن ينظر فيه ، فإن قام ذلك الفاسد مقام الصحيح في المعاملة ، مع المعرفة بحاله ، فليس ذلك بإساءة إليهم ، وإن كان لا يقوم مقامه ، وإنما يُباع^(١) به على طريق الحيلة والتدليس ، فذلك محرم ، ويكون مبيّنا به في الجملة ، لكن الإساءة إذا وقعت هذا الواقع ، ولا يعلم من تعلقت الإساءة به ، بعين ولا صفة ، فالاعتذار إنما يجب بالإظهار على وجه يغلب في الظن أنه يطابق في الظهور الإساءة التي فعلها . فأما من جوز على من يابسه النقد الفاسد ، فإن كان لنقصانه قيمة ، فهو لازم له ، وهو مسيء ، وإن كان لا قيمة له ، ويمد كالعيب ، فهو أيضا مسيء ، لأنه ليس المعتبر في الإساءة إلا بالإضرار ، فإذا كان يتعسر عليه بهذا النقد الشائع ، ولو كان النقد صحيحا أسهل عليه ، فقد غمه وآذاه . فإذا علم بموضع ذلك ، لزمه الاعتذار إليه .

وجملة هذا الباب تدور على أمرين :

أحدهما : إقدام ، والآخر منع ، فن حق المنع أن يكون متعا من حق له ، إما نفع ، أو دفع مضرة ، ولا فرق بين أن يتصل ذلك بيدن أو مال أو غيرها . ومن حق الإقدام أن يكون إقداما على إضرار ، أو اتصال غم ، أو ما يقتضيهما . فتي كانت الحال ذلك ، وعرف من يختص بذلك هذا الإقدام ، وهذا المنع ، أو تمكن من معرفته بأمارة صحيحة ، فالاعتذار واجب . فأما إذا لم يتعلق ما فعله من القبيح بغيره ، من أحد هذين الوجهين ، فالتوبة واجبة دون الاعتذار .

وإنما بسطنا جملة القول في الاعتذار ، لأن للتوبة به تعلقا ، من حيث كانت لا تصح مع الإقامة على ترك الاعتذار ، في كثير من الأحوال / ومن حيث كان كالأصل لها في الوجوب وفي الأحكام .

(١) في الأصل : يتابع . وهو تحريف .

فصل

في أن التوبة واجبة

قد بينا من قبل أن دفع الضرر واجب . فإذا علم المكلف أنه قد استحق عقابا ودما ، إما على فعل أو إخلال بفعل ، فالواجب عليه إزالة ذلك ، بما يمكنه ، ولا شيء . يصح أن يزبل به ذلك إلا التوبة ، على ما تبينه ، فيجب أن تكون لازمة له .

يبين ذلك أنها لا تلزم من لم يستحق عقابا ولا دما ، وإنما تلزم من بعد هذا الاستحقاق ، فيجب أن يكون هو الوجه في لزومها ، على ما بيناه ، ويفارق كثيرا من العبارات التي تلزم للمصالح . وقد تجب ابتداء وعقيب غيرها .

فإن قيل : ليس ما يجب لدفع الضرر ، من حقه ألا يجب إلا عند العلم بذلك الضرر ، أو الخوف منه ، وعذر كون المدفوع من الضرر أعظم مما يدفع به ، فيجب على هذه الطريقة ألا تجب التوبة على من يعرف استحقاق العقاب من أهل العقل ؟ قبل له : قد بينا أن الشيء قد يجب وإن لم يعلم المكلف وجوبه ، إذا تمكن من معرفته ، فالمكلف إذا أمكنه معرفة العقاب الذي يستحقه ، فالتوبة واجبة ، كوجوبها إذا لم يعرف ذلك .

وبعد ، فإنه يعلم بعقله وجوب الدم ، وعليه فيه مضرة ، فلا يتمتع أن تجب التوبة لإزالته ، كما قلناه في الاعتذار .

فإن قال : إن ذلك يصح ، متى كانت التوبة أقل مشقة مما يجده بالدم ، فأما إذا كانت أشق ، فيجب ألا تكون واجبة لهذا الوجه .

قبل له : قد بينا أن الاعتذار وإن شق على النفس ، فإنه يجب لإزالة الدم ،

وإن وجوبه معلوم بالعقل ، فلذم تأثير في هذا الباب ليس لغيره ، فلا يمتنع أن يجب على العاقل إزالته ، بما كان أشق ، وبما كان أخف . وبما كان سائر ما يدفع به المضار من هذا الوجه .

وقد بينا أن الذم الذي يستحقه على الفعل ، قد كان يجب عليه الكف عن الفعل الذي يستحق به ، فإذا فات ذلك لزمه التلافي ، وكما أنه لزمه الكف من غير اعتبار ما بين الكف وبين الذم من المشقة ، في المفاضلة أو المساواة ، فكذلك القول فيما يزيله به ، أنه لا يعتبر به هذا الاعتبار ، ولو قيل إن الذم المستحق بالإساءة له مزية ، فيجب الاعتذار لأجله ، لأنه الذي أدخل الضرر على السام إليه ، فيلزمه إزالته أو ما يجري مجرى الإزالة ، وليس كذلك حال الذم الذي يستحق على القبيح ، لأنه إنما يستحقه بأمر يخصه ، فلا يجوز أن يلزم في العقول دفعه بما هو أشق منه .

ويقال إن التوبة إنما تجب لإزالة العقاب ، لأنه أعظم لاحالة ، وإزالة الذم إذا كان الثابت بعلمه أنه أضر من التوبة وأشق . فأما إذا لم تكن الحال هذه ، فلا يجوز أن تجب لأجله ، ولا يخرج للكف على كل حال من أن تكون التوبة واجبة عليه ، على ما بيناه من قبل .

فإن قال : فيجب ألا تلزمه التوبة من الصفات عقلًا ، على هذه الطريقة ؟ قيل له : لو ميزناها بالعقل لم تلزمه التوبة ، لكن ذلك ممتذر ، فإذا خاف من استحقاق العقوبة على كل معصية ، لزمته التوبة ، كما تلزمه متى تحقق ذلك . ولهذا الجمله لا تلزمه التوبة من القبيح الذي واقعه قبل حال التكاليف ، لما لم يكن له مدخل في الذم والعقاب . ولذلك لا يلزمه تجديد التوبة حالًا بعد حال ، وإن كان

قد يحسن ذلك منه ، لما فيه من صرف النفس عن معاودة القبيح . وقد يجوز وجوب بعض ذلك بالسمع ، إن ثبت فيه على طريقة المصلحة .

فحصل من هذه الجملة ، أنها إنما تصح أن تكون واجبة لدفع المضار من عقاب وغيره ، أو على طريقة المصلحة ، أو لإخراجه نفسه من أن يستحق الذم بانفراد كل واحد ، أو باجتماعهما .

فصل

في بيان وجوب قبول التوبة

الأصل في ذلك ما قدمناه في الاعتذار ، لأنه إذا ثبت أنه يقبح عنده من الذم ، ما كان يحسن من المساء إليه لولاه ، وصح أن الموجب لقبيح الذم هو الاعتذار ، فيجب أن تكون التوبة من القبيح كشئ^(١) ، حتى يقبح لأجلها مالولاهما كان يحسن ، لأجل كونه قبيحا ، وهو الذم والعقاب ، لأننا قد بينا أن الاعتذار إنما أزال الذم ، لأنه بذل المجهود في التلافي ، وذلك قائم في التوبة ، ولأن الجنس واحد ، وإنما الاسم يختلف ، على ما بيناه . فيجب أن يكون أحدهما إذا أزال المستحق بما يذم عليه ، أن يكون الآخر بمنزلة ، وإذا ثبت أن العقاب المستحق بما بان منه يقبح ، فقد صح وجوب قبولها ، لأننا لا نفى بقولنا إن قبولها واجب ، إلا هذا الوجه .

فإن قال : هلا كان المراد بهذه اللفظة ، أنه يستحق بها الثواب ، فلا يقال في التوبة المحبطة ، وإن أزال العقاب : إنها مقبولة ؟ قيل له هذا صحيح في سائر الطاعات ، فأما في التوبة ، فنتي قلنا إنها مقبولة ، وإنها صحيحة ، فالمراد به ما قدمناه ، لأن المقصد بها إزالة العقاب ، دون ما يستحق بها من الثواب ، فإذا وصفناها بالقبول

(١) أي كمثل الاعتذار . والكلام زائدة .

فإنما نعى حصول المقصد بها، فأما سائر الطاعات ، فالمقصد بها التوصل إلى الثواب ، فإذا وصفناها بالقبول ، فالمراد حصول المقصد بها ، وإن الكلام في ذلك كلام في عبارة ، وإنما يقتضى أن يُمدل من لفظ القبول ، إلى لفظ الصحة .

فإن قال : ما أنكرتم من مفارقة التوبة الاعتذار ، لأنه يزيل الذم ، وهو يسير ، والعقاب عظيم ، وإنما يجب أن تكون التوبة كالاعتذار في زوال الذم فقط . قيل : لا معتبر بالكثرة والقلة في هذا الباب ، لأن الاعتذار يختلف تأثيره فيما يزيله ، بحسب عظم الإساءة وصغرها ، ولم يجب اختلاف حكمه في باب الإزالة ، ولا وجب في العظيم من الإساءة أن يكون الاعتذار فيه بخلاف اليسير من الإساءة ، بل الجنس والقدر واحد . ومع ذلك يؤثر في إزالة الأمور المتفاوتة ، فكذلك القول في التوبة .

وبعد ، فإنه لا يصح أن يزيل الذم ، وينفى العقاب ، لأنه تابع للعقاب ، فمن حقه أن يزول بزواله ، فيجب على موضوع سؤاله ألا تكون التوبة مؤثرة أصلا . فإن قال : إنكم لم تحملوا العوض والبدل في زواله بالاعتذار ، على زوال الذم ، فبالأتم حملوا العقاب على زوال الذم ، أولى . قيل له : قد بينا أن العوض لا يستحق من حيث كان الفعل إساءة ، فلذلك لم يزل بالاعتذار كزوال الذم ، والعقاب يستحق على الفعل من حيث كان قبيحا كالذم ، فيجب أن يزولا جميعا به .

فإن قال : إن العقاب يستحق على القبيح ، بشرط زائده على ما به يستحق الذم ، ولذلك لو فعل تعالى القبيح ، لاستحق الذم دون العقاب ، فملا جاز في التوبة أن تزيله دون العقاب ؟

قيل له : إن شرطهما وإن اختلف بعض الاختلاف ، فلن يخرجنا من أن يستحقا على الفعل لقبه ، وذلك يسقط .

يبين ذلك أن القبيح فيما يستحق به ، يفارق ترك القبيح ، في كيفية ما يستحق به ، ولم يخرج المستحق بالوجهين ، من أن يكون مستحقاً في أحدهما لأنه قبيح ، وفي الآخر لأنه ترك للقبيح ، فكذلك القول فيما قدمناه .

وبعد ، فلا يجوز أن يزول الذم بالتوبة ، وينفى العقاب ، على ما قدمناه ، فكيف يصح ما أورده السائل ؟ فإن قال : إذا جاز أن يزول الذم على الإساءة ، وينفى العقاب ، فهلا جاز مثله في القبيح ؟

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ، لم يجز ذلك في الإساءة أيضاً ، حتى قال في الاعتذار إنه يزول الذم والعقاب ، وإنما قال ذلك ، لأنه استبعد أن يزول الذم ويبقى العقاب ، ولم يتخلص له في الوقت ، أن ذم الإساءة مفارق لدم القبيح ، وأن أحدهما يجري مجرى العقاب ، والآخر يجري مجرى الشكر ، لأنه كالنقيض له ، فإذا جاز / استحقاق الشكر مع الذم والعقاب ، فهلا جاز زوال هذا الذم مع ثبوتها ؟ فالصحيح ما قدمناه في هذا الباب ، من أن الذم التابع للإساءة ، يفارق الذم الجاري مجرى العقاب ، فلا يمنع زواله والعقاب ثابت ، وليس كذلك حال الذم المستحق على القبيح . وقد بينا أن هذا الذم يسقط بموت المساء إليه ، والعقاب ثابت ، وأن العقاب قد يزول بالتوبة وهذا الذم ، وليس كذلك حال الذم التابع للعقاب .

وهذا على قوله رحمه الله بين ، لأنه يجوز في الكافر أن يستحق الشكر مع ما يستحقه من الذم والعقاب . وإنما يعمد على مذهب أبي علي رحمه الله ، وقد كشفنا القول فيه . وأحد ما يعتمد عليه في وجوب قول التوبة ، أن ذلك لو لم

يجب ، لقبح منه سبحانه أن يذم التكليف على من استحق العقاب ، لأنه كان يجب فيما يتكلفه من العبادات ألا يصل به إلى الثواب ، فيخرج تكليفه والحال هذه ، من أن يكون ترميضا للثواب ، لأن التكليف لا يكون ترميضا لما لا يصح أن يوصل به إليه . ومتى لم يكن ترميضا للثواب قبح ، كما يقبح ابتداء التكليف لذلك .

فإن قال : إنه يصح أن يصل به إلى الثواب ، لولا جنايته المتقدمة ، فهو بجنايته ، أخرج نفسه من أن يصح أن ينتفع بطاعته ، فعليه حال الفاسق الذي أفسد ما استحقه على طاعته ، فيجب ألا يقبح هذا التكليف .

قيل له : إن ما يوجب قبح التكليف ، لا فرق بين أن يكون صلاحا بجنايته ، ومن قبله أو قبل غيره ، لأنه لو قطع رجل نفسه ، لما حسن أن يكلف في المستقبل القيام ، كما لا يحسن ذلك إذا كان من قبل غيره . فإذا صح أنه لو كان لا يصح أن ينقض بما كلف من قبل غيره ، لقبح تكليفه ، فكذلك إذا لم يصح ذلك بجناية متقدمة منه ، فأما إذا كان المعلوم أنه يحسن في المستقبل ، فذلك لا يخرج من أن يصح أن ينتفع بالتكليف ، بأن يفعله ، ولا يضم إليه تلك الجناية ، فتكليفه يحسن . وعلى هذا الوجه يحسن تكليف الفاسق ، لأنه يمكنه أن يتوب مع ما يفعله من العبادات ، فينتفع بها .

فأما إذا قيل إن التوبة لا تزيل العقاب ، فقد انقلب عليه طريق الانتفاع بما كُلف ، فيجب أن يقبح تكليفه .

فإن قال : إنه يتوصل بهذه العبادات إلى تولد بصير نقصانا من عقابه ، فيحسن تكليفه لهذه العلة .

قيل له : قد بينا أن مع استحقاق العقاب ، لا يستحق الثواب ، على ما سببته ،

فما يستحقه على المصيبة هو النقصان ، وإنما يقدر النقصان بثواب لو استحقه من غير أن يتقرر استحقاق الثواب ، لأنه لو صح مع استحقاقه العقاب ، أن يتقرر ذلك في وقت ، لصالح أن يتقرر في أوقات ، وتنافيها يبطل هذا القول ، فيجب إذن أن يصير النقصان بهذه العبارات . وقد علمنا أن هذا النقصان يصح التفضل بمثله ، بل إزالة كل العقاب يصح التفضل به ، فلا يحسن التكليف لأجله ، لأن من حقه ألا يحسن إلا بأن يكون تعويضا لمثله لا يصح أن يتفضل به .

فإن قال : فيجب على هذا القول ، إذا كان المعلوم أنه سيتوب في المستقبل ، أن يجب إدامة تكليفه ليصح أن ينتفع بما سلف من طاعاته .

قيل له : إنه كان متمكنا من قبل ، من أن ينتفع بها ، بأن يفعلها معرأة من الفسق ، فإنما أتى من قبيل نفسه منها . وزيادة التكليف ليست بواجبة ، وليس كذلك الحال فيما قدمناه ، لأنه تكليف مستأنف ، فلا بد من حصول شرط حسنه .

فإن قال : فيجب ألا يحسن أن يكلف الفاسق ، إذا سها عن فسقه ، لأن هذه العلة قائمة .

قيل : إن السهو الذي يوجب تندر التوبة عليه ، يوجب ألا يحسن تكليفه ، لو حصل لسكان السهو لا يخرجهم من أن يخاف في الجلة من المعاصي الواقعة ، فتصح التوبة منه ، وإن كان غير عالم بأعيان ما فعله من المعاصي ، بأن لا يجعل العلم بأعيانها ، شرطا في صحة التوبة ، بل قد يصح مع فقد هذا العلم ، بأن يكون عالما بمعاصي في الجلة ، أو خائفا من ذلك . ولهذا الجلة قلنا : إنه تعالى لا يجوز أن يديم التكليف ، إلا ويخطر بباله أمر ما واقعه من المعاصي ، ليصير خائفا ، وللتوبة طالبا ، حتى إذا لم يفعلها ، يكون قد أتى من قبل نفسه .

فإن قال : فيجب فيمن اعتقد في معاصيه أنها طاعات ، ألا يحسن منه تعالى أن يديم تكليفه ، لما أنكرتموه من العلة .

- قيل له : إنه يمكنه إزالة هذا الجهل في الوقت ، بأن يبدل عنه إلى الشك ، فيتوب من المعاصي على الجملة ، فهو متمكن من أن ينفع بتكليفه المستقبل ، ويمكنه الوصول إلى الثواب ، بفعل ما كلف ، بخلاف حاله حال ما قلناه لمن جوز في التوبة ٥ ألا تكون مقبولة . ولهذا الجملة أبطلنا قول من يقول : إن التوبة من الفعل هو ضده ، وإبطاله ، والتكليف ثابت ، فلا يجوز أن يكون هو التوبة ، وأبطلنا بمثله أن يكون شرطاً في التوبة . ولهذا الجملة بينا أن رد الغصب إنما يكون شرطاً في التوبة إذا أمكن ، فأما إذا تكرر ، قام العزم مقامه ، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو أُلجئ الجاهل إلى ما يقتضي بقاء جهله ، بأن عرف أنه لو حاول الشك ، ١٠ لمنع منه أن يوبئه^(١) ، كانت تصح ، وإن لم يمكنه إبطال الجهل ، بأن يندم عليه ، وبين أنه يصح أن يندم عليه ، إذا خاف أنه قبيح ، وإن لم يملكه جهلاً . ويصح أن يندم عليه ، من حيث اعتقده ، وهو غير ساكن النفس إليه ، لأعلى جملة ولا على تفصيل . وأحد ما يبدل على ذلك ، أنها لو لم يسقط العقاب ، لوجب في الثابت أحد أمرين : إما أن يحسن عقابه ، فيكون من أهل النار ، أو يدخل الجنة ، ١٥ ويتفضل عليه ، لأن نفس التوبة ، لا يجوز أن يستحق بها من الثواب ما يوفي على عقاب فسقه وكفره ، فلو لم يسقط العقاب ، لوجب أن يكون ثوابها محبطاً ، وأن يكون باستحقاق العقاب أولى . وإن لم يتفضل عليه ، فهو من أهل النار ، وإن تفضل عليه فهو بمنزلة حُور العين ، في باب أنه يتفضل عليه ولا يثاب . وهذا

(١) (يوبئه) كذا كتبت هذه الكلمة في الأصل ولعل الواو مخففة عن الهزة ، وإن كان معناها غامض في الجملة .

خلاف إجماع الأئمة ، في أن المكلف في الجنة ، حاله مخالف لحال الولدان والخور ، في باب الإثابة ، ولا يمكنه أن يقول : إن التوبة وإن لم تسقط العقاب ، فلا يجب ماقلتم ، لأنه يستحق بها الثواب ، لأننا قد بينا أن ذلك يقع محبطاً ، وكذلك فلا يمكنه أن يقول إنه يستحق بسائر الطاعات ، معها أو بعدها ، الثواب ، لهذه العلة ، فلم يبق في الثابت لو كانت الحال ماقلوه ، إلا ما ذكرناه .

وأما قول من خالفنا : إن التوبة وإن لم تسقط العقاب ، فإن عقابه يقبح ، فبميد ، لأنه إذا كان إنما يقبح لكان التوبة ، ولولاها لما قبح ، فيجب أن تكون هي المسقطه ، على ما ذكرناه في الاعتذار .

وبعد ، فإن صح أن يقال ذلك فيها ، ليجوز في الفعل القبيح ، وإن كان العقاب يستحق عنده ، ولولا كان لا يستحق أن يقال : إنه ليس بسبب لاستحقاقه ، كما قالوا في التوبة إنها ليست بسبب لإزالته . فأمّا قولهم إن عقابه إنما يقبح ، لأنه عند التوبة كأنه لم يواقع المصيبة ، ومن هذا حاله لا يحسن عقابه ، فبميد ، لأن الذي صبره كذلك ، هو التوبة ، فيجب أن تكون هي المزيله ، على ما قدمناه . ويجب أن تكون مزيله على قولهم ، أولى ؛ لأن عندهم يقبح من الله تعالى إسقاط العقوبة ، وإنما يحسن ذلك عندهم في الثابت ؛ وعندنا قد يحسن من الله تعالى ذلك ، لو ابتدأ به ، فكأنهم قالوا في التوبة ، وهي مما بها يزال العقاب ، حتى لا يصح أن يزول إلا بها : إنها ليست هي للؤثرة ، وإن كانت مؤثرة عندنا ، مع أن الإزالة قد تقع بغيرها .

فأمّا قولهم إن عقابه لا يحسن من جهة الأصلح ، فكإطلاق في العبارة ، لأنه إذا كان داخل في باب الأصلح عند التوبة ، ولولاها لم يدخل فيه ، فيجب أن تكون هي المؤثرة كما يقال بمنزلة في استحقاق العقاب والثواب ، ومتى قالوا : إنما يقبح

عقابه ليكون داعية التوبة ، وهذا وجه الصلاح فيه ، فلا فرق بينهم وبين من قال :
إن الفاسق يقبح عقابه ، لأنه داعية التمسك بسائر طاعاته ، وإن كان معصرا على
الفسق ، وذلك يبين أن للتوبة تأثيرا في ذلك ، حتى يصح ما ذكره ، وإلا كان
الحال فيها ، والحال في غيرها ، من الطاعات بمنزلة واحدة .

فصل

في أن الندم وحده لا يكون توبة

لو كان وحده توبة ، لوجب أن يصح مع العزم على أمثال ما ندم عليه في
المستقبل ، كما يصح مع فقد ذلك ، لأنه كان يجب في هذا العزم ، أن يكون بمنزلة
ذنب ، فإذا التوبة لا تؤثر فيها . فإذا وجب فيما هذا حاله ألا يمنع من صحة التوبة ،
فكذلك القول في هذا العزم .

فإن قال : هذا العزم يبطلها ، كما يبطلها الإلجاء والمنع وما شاكلة ، فكذلك
لا يمنع ذلك من أن الندم هو التوبة ، فكذلك ما ذكرتم .

قيل له : إن الإلجاء والمنع إنما أثر في ذلك ، لما كانت التوبة هي الندم مع
العزم الخصوص ، وذلك العزم الخصوص لا يقع على الوجه الذي يصح عليه ،
إلا مع التخلية والبيت ، فمن قولك إنه لا معتبر بالعزم ، فينبغي أن نقول
إن الندم توبة ، وإن الإلجاء لا يؤثر فيه ، وكذلك فالعزم^(١) الذي ذكرناه
لا يؤثر فيه .

فإن قال : إني أقول إنه يؤثر في صحته . قيل له : فيجب أن يصح أن يكون
معتذرا من قبل ، ولدفع العزم على قتل ولديه آخر ، حتى لو أظهر ذلك لعد

(١) لا ضرورة لهذه الفاء في (العزم) ، وهي من لوازم المؤلف في هذا التعبير .

معتذرا . وقد بينا فساد ذلك . ويجب أن يكون العاصب مع التمسك من الرد ، معتذرا مع العزم على الجنس . وهذا مما يعلم بطلانه باضطراب .

وبعد ، فإن أحدا ممن خالف لا يقول في العاصب : إنه يكون تابيا ، بالندم على غضبه ، وهو حابس له ، متمكن من رده .

وبعد ، فإنه يجب على هذا القول ، أن يكون المصير تابيا ، لأن العزم الذي ذكرناه من أوكد ما يصير به مصيرا ، وقد فصل العقل بين المصير والثابت ، فإذا كان بنفس الندم لا يخرج عن كونه مصيرا ، فقد بطل كونه توبة .

فإن قال : إن المصير عندي هو الذي يدوم على المعصية .

قيل له : فيجب على هذا الوجه ألا يصح وصفه بأنه مصير إذا عدل عن المعصية إلى الأكل والشرب ، حتى لا يكون مصيرا على الغضب ، إلا من يفعل الغضب على الاتصال ، وكذلك القول في الزنا والسرقة ، وكان يجب إذا عدل عن الزنا بواحدة ، إلى الزنا بأخرى ، ألا يكون مصرا ، للقطع الواقع ، وبطلان ذلك معلوم باضطراب . وإنما يصفون العاصي بأنه مصير ، متى دام عليه ، أو كان متمسكا به ، للعزم الذي ذكرناه .

فإن قال : إن الندم إنما لا يكون توبة مع العزم الذي ذكرتموه ، لأنه مصير ، إذا كانت الحال هذه ؛ فأما إذا انفرد الندم فهو ثابت ، فلا يمنع أن يكون توبة .

قيل له : قد بينا أنه لو كان بانفراده توبة لما أثر هذا العزم فيه ، إلا كتأثير ذنب مقارن له ، فإذا كان لا بد أن يؤثر فيه ، على غير قرّنه ^(١) ، فيجب فساد

(١) (قرنه) : أي انفراجه بالعزم الذي يجب أن يقارن الندم .

كونه توبة بانفراده ، فإن قال : فأنتم إذا قلتم إن التوبة هي الندم والعزم ، فلماذا يؤثر هذا العزم فيه ؟

قيل له : لأن هذا العزم ، يضاد العزم الذي يجب أن يقارن الندم ، فلا يصح مع وجوده ذلك العزم ، فصار هذا العزم كالمناقض لما لا يتم كون الندم توبة إلا به ، ومعه ، فأما إذا قلت إنه التوبة وحده ، فيجب ألا يصح ذلك .

وقد ألزمهم شيخنا أبوهائهم رحمه الله على ذلك ، أن تصح توبة الممنوع الملتجأ ، لأن من حق الندم أن يتعلق بالماضي فقط ، وإنما ينبغي أن تعتبر صحته بأحواله الماضية ، دون المستقبل ، وبين أن ذلك يوجب قبول توبة أهل النار ، وبين بأنه لا بد عند معاينتهم النار من أن يندموا ، فكان يجب ألا يعاقب الله أحدا ، وبين أن القول : « من شرط التوبة التخلية والتمكن من فعل القبيح » إنما يصح متى قُرِنَ إلى الندم العزم على ترك معاودة أمثاله ، لأن العزم يتعلق^(١) بالمستقبل ، فلا يمتنع أن يمتنع في حاله أن يكون ممكنا ، ويصفه^(٢) المكلف ، حتى يصح منه هذا العزم على وجه يصح عليه .

فإن قال : فقد روي عنه عليه السلام أنه قال : (الندم توبة) .

قيل له : إن من حق السمع أن يرتب على ما يبدل عليه العقل ، فإذا ثبت وجوب مفارقة العزم المخصوص للندم ، في كونه توبة^(٣) ، فالواجب أن يحمل الخبر على ما يوافقه ، وإنما أراد صلى الله عليه وسلم ، إن صح الخبر ، أنه لا بد من الندم في التوبة ، ليس أنه بانفراده يكون توبة ، ليمطل تقدير من يقدر أن ترك

(١) رحت هذه الكلمة في الأصل (يندوا) وعلتها معرفة عن (يتعلق) .

(٢) (ويصفه) : كذا في الأصل ، ولعلها معرفة عن (يصفه) أي يؤخر زمانه .

(٣) وردت هذه العبارة من أول : (أبل له) مكررة مرتين ، وذلك سهو من النسخ .

المصيبة توبة ، فبين صلى الله عليه وسلم أن الترك لا يُفَتَّى ، وأن الواجب الندم ، ولولا صحة ما ذكرناه ، لوجب أن يكون الندم توبة ، مع العزم الذى قدمنا ذكره ، ومع الإصرار ، وقد بينا فساد ذلك .

وبعد ، فإن من حق التوبة أن يكون لها تأثير فى الإقلاع عن المصيبة ، ولو كانت هى الندم فقط ، لم يكن له تأثير إلا كتأثير الترك فقط .
فإن قال : إنه لا يجوز أن يكون نادما على القبيح لقبحه وهو مقيم على شيء من القبائح ، فهذا تأثيره .

قيل له : وكذلك فلا يجوز أن يكون تاركا للقبيح وهو مقيم عليه ، فلا بد من أن تكون التوبة من صفتها أنها تقتضى الامتناع من المعاصى ، حتى لو دام حال الثابت على ما هو عليه ، لم يقع منه للمعاصى . وهذا لا يكون إلا ويقترب بالندم العزم الذى نقوله فى هذا الباب .

فإن قال قائل : إني أقول إنه لا بد من العزم على ترك القبائح فى المستقبل ، كما تقولون ، لكننى أقول فيه إنه مما يجب أن يوجد مع الندم ، وإن كان الندم هو التوبة ، كما تقولون : إن التوبة هى الندم والعزم ، وإن وجب أن يكون رادّا للنفس ، ومفارقا لسائر المعاصى ، ولا تجعلون ذلك هو التوبة .

قيل له : إن كل شيء لا يجعله توبة ، قد تصح التوبة مع ندمه ، ولو كان الندم هو التوبة دون العزم ، لصح كون هذا الندم توبة ، مع ندم العزم ، فإذا بطل ذلك ، صح أنهما جميعا توبة .

فإن قال : ما أنكرتم أنه التوبة دون العزم ، لكنه لا يجوز الندم على القبيح لقبحه إلا ^(١) وما دعاه إلى ذلك يدعوه إلى أن يعزم على ترك القبائح لقبحها ، فإنما

(١) رُسِمَ هذه الكلمة فى الأصل : (إلى) .

وجب مقارنة العزم للندم لهذه العلة . وهذه العلة لا تزول البتة ، فلذلك وجب في كل حال أن الندم لا يكون توبة ، حتى يقترب به هذا العزم .

قيل له : لا فرق بينك إذا قلت هذا القول ، وبين من قال : إن العزم على ترك القبائح لقبحها هو التوبة ، لكنه لا يصح إلا مع الندم ، لأن ما دعاه إليه ، بدعو إلى الندم ، فإذا كان حالهما في هذا الوجه يتساوى ، فمن أين أن الندم هو التوبة دون العزم ؟ وإنما كان كذلك ، لأن العزم يتصور في القبائح المفسدة ، حتى يعزم على تركها ، ولا يجوز أن يعزم والحال هذه وقد وقعت منه معاصي إلا ويتصور فيها للمفسدة ، ولا يجوز والحال هذه ألا يندم عليها .

فإن قال : إنما جمعت الندم توبة ، لأنه المتعلق بما تاب منه ، وليس للعزم تعلق بما قد وقع ، وإنما يفتاوى المستقبل ، والتوبة لا بد من أن تكون توبة من أمر مخصوص . فيجب أن يكون لها به تعلق ، فإذا كان الذي يتعلق بما تاب منه هو الندم ، فبأن يكون هو التوبة أولى .

قيل له : إن كنت أردت بقولك (إن الندم هو التوبة) هذا المعنى ، فإنا نخالف فيه ، لأننا لا نقول في العزم أنه يتعلق بالماضي كالندم ، ويمود الخلاف في ذلك إلى العبارة ، وإنما تريد أن تبين ما يتعلق بالمعنى ، وقد بيناه من حيث دللنا على أنه لا بد من العزم مع الندم .

ومد ، فإنه يقال له : إن الندم لم يحصل توبة لتعلقه بالمعصية فقط ، لأنه لو تعلق بها مع العزم على مثل تلك المعاصي في سائر الوجوه ، من الجنس والعظم ، والزواجر والدواعي ، لما كان توبة والتعلق / حاصل ، فإذاً إنما يكون توبة لا للتعلق فقط ، فإذا صح ذلك لم ينتفع فيها لا بتعلق به أن يكون من جملة التوبة ،

إذ قد خرج الندم من أن يكون إنما سُمِّيَ توبة ، لما يتميز به من العزم وهو التملق .

وبعد ، فإن التوبة إنما توصف بذلك لتأثيرها في إزالة العقاب المستحق على ما هي توبة منه ، لا لأجل تعلقها ، يبين ذلك أنها إذا لم تؤثر هذا التأثير لم تكن توبة ، وإن تعلق ، فإذا صح ذلك وثبت بالدليل أنها إنما تؤثر فيما قلناه ، إذا اجتمع مع الندم والعزم ، فيجب أن يكون مجموعهما توبة .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لا يجوز أن يكون نادما على القبيح لقبه مع التمكن ، إلا وهو عازم ألا يعود إلى مثله ، لأن الداعي إلى الندم ، على هذا الحد ، يدعو إلى العزم الذي قلناه والحال هذه ، لكنه لم يحملها توبة من حيث لا ينفك أحدهما من الآخر ، لأن عنده أن الندم على هذا الوجه ، لا يجوز أن يجامعه الإقدام على معصية يعلم أنها معصية ، أو على جنس النضب والامتناع من رده ، ولم يجعل ذلك توبة من حيث لا بد من وقوعه ، فالذي لأجله يحكم بأنهما مما توبة ، هو ما قدمناه ، لا لأن أحدهما لا ينفك من الآخر . ومما يبين ما قلناه : أن أصل التوبة هو الاعتذار ، على ما تقدم القول فيه ، فإذا صح أن الندم وحده في الاعتذار ، لا يكون مزيلا للندم ، حتى يقرن به العزم على ألا يعود إلى مثله ، في كونه إساءة ، فكذلك القول في التوبة ، ولا يمكنه أن يخالف في الاعتذار ، لأنه يؤدي إلى دفع الضرورة ، وذلك أنه كان يجب متى ندم على قتله ولد زيد ، مع عزمه على قتل أولاده ، وانتهاك حريمه ، وسلب أمواله ، أن يكون معتذرا ، حتى لو صرح بذلك وأظهره ، كان لا يؤثر في صحة اعتذاره . وهذا مما يعلم بطلانه باضطرار ، فيجب أن تكون التوبة مباينة في هذه القضية .

فصل

في أن الندم لا يكون توبة دون أن يتعلق بالقبيح على وجه مخصوص

قد علمنا أن الندم يصح أن يتعلق على رجوه ، فهو مخالف في بابه للقدرة التي إنما تتعلق على وجه واحد ، والإرادة التي إنما تتعلق على طريقة واحدة ، وهو موافق الاعتقاد والعلم ، لأنه من جنسهما ، أو مخالف لهما ، ولا يصح وجوده إلا معهما ، فيجب أن يكون تعلقه كتعلقهما . وهذا مما يعرفه أحدنا من نفسه ، لأنه يجد نفسه نادما على الفعل على جهاد ، والفعل لا يتغير ، لأنه يجوز أن يندم عليه ، لأنه ضرر ، ويجوز أن يندم عليه ، لقلة انتفاعه به ، أو لما فيه من الذم ، أو من الماقبة الذميمة ، أو لأنه قبيح ، أو لأنه معصية لفلان ، أو طاعة لفلان ، إلى غير ذلك من الوجوه . وذلك يبين صحة ما قدمناه .

فإذا ثبت ذلك فالندم لا يكون توبة ، من حيث كان ندما فقط ، لأنه لا بد من أن يتعلق بالفعل على وجه مخصوص ؛ فإذا صح ذلك ، فالذي يكون توبة من الندم ، هو أن يتعلق بالقبيح لقبحه ، أو يقدر هذا التقدير فيه ، لأنه قد يكون ثابتا بالندم الذي لا متعلق له ، بأن يظن أنه فعل قبيحا ، فيندم على ما ظن ، ويكون ثابتا في الحقيقة ، ولذلك صح أن يتوب عما لا يعلمه من القبايح التي واقعا ، إذا ظنها ، كما يصح أن يتوب بما لا يعلم تفصيله ، ولذلك شرطنا ما قدمناه . وقد يجوز أن يكون الندم توبة مما لا تعلق له به ، إذا تعلق بسببه . وعلى هذا الوجه قلنا : إنه إذا رمى مؤمنا يصح أن يتوب قبل إصابته ، بأن / يندم على ما يفعله من السبب ، لقبحه ولقبح ما من شأنه أن يتولد عنه ، فيكون ثابتا بما لم يقع ، لندمه على سببه الواقع ، فالندم الذي يعمل به توبة لا يخلو من هذه الوجوه ، ومن حقه

الا يكون توبة دون أن يكون متعلقا بالماضي ، ويكون هذا تقديره ، وأن يتعلق بفعله أو بإخلاله بالفعل ، ولذلك لا يصح أن يتوب من فعل غيره كما يصح أن يتوب من فعله ، وليس الاستغفار للغير بتوبة في الحقيقة ، لأنه لو استغفر للكافر والفاسق ، لم يُزَلْ بذلك عقابهما . ولو كان توبة في الحقيقة من فعل النير لزال به العقاب ، فصار سبيل الاستغفار سبيل الشفاعة ، في أنه لا يكون توبة ، ولذلك لا يزول به العقاب على حد الاستحقاق ، وإنما يجوز في الفعل أن يزول عنده ، على جهة التفضل . هذا إذا كانت التوبة توبة من القبيح . فأما إذا استحق المكلف العقاب ، بأن أدخل بالواجب ، فلم يفعله ، فتوبته من ذلك إنما هو بأن يندم ؛ لأنه لم يفعل الواجب ، هو علمٌ بانتفائه من قبَله ، فالندم عليه يقع على هذا الحد ، لكنه يجب أن يندم عليه من حيث كان واجبا ، كما يجب في القبيح الذي فعله أن يندم ، عليه من حيث كان قبيحا ، ثم يكون العزم في الوجهين مطابقا للندم ؛ على ما سنبينه .

فإن قال : ومن أين أن الندم لا يكون توبة دون أن يكون ندمًا عليه لقبحه . قيل له : لأننا قد بينا أن أصل التوبة الاعتذار ، وقد ثبت أنه لا يكون معتذرا بالندم ، دون أن يكون متعلقا بما فعله ، من حيث كان إساءة ، لأنه لو صح أن يكون اعتذار الوجه سواء ، لأدى إلى جواز قبول اعتذاره ، إذا ندم على قتل أحد الولدين ، مع إقامته على الآخر ، على بعض الوجوه . فإذا صح في الاعتذار ما ذكرناه ، فيجب أن تكون التوبة بمنزلة ، لأن العلة في الاعتذار ، أنه إنما استحق الذم الذي يزول بالاعتذار ، من هذا الوجه ، فوجب أن يندم عليه من هذا الوجه ، فكذلك إذا كان إنما يستحق العقاب على الفعل من حيث كان قبيحا ، فيجب أن يندم عليه على هذا الوجه . يبين ذلك أن ما عدا صفة القبح من الوجه ، ينسوى في أنه لا تأثير له في استحقاق العقاب ، فلو صح في الندم أن

يكون توبة ، لتعلقه ببعض تلك الوجوه ، لم يكن بعضها أولى من بعض ، فكان يجب أن يصح كون الندم توبة ، وإن كان ندما على الفعل ، لأنه أضر بحسه أو لأنه أضر بخاره ، إلى غير ذلك من أحواله ، وفساد ذلك معلوم ، فوجب أن يكون جميع هذه الوجوه متساوية في أن الندم إذا تناولها لا يكون توبة ، وأن يكون المعتبر بالوجه الذى ذكرناه . ويدل على ذلك أن التوبة إنما تجب لإزالة العقاب ، على ما بيناه ، وقد علمنا أنه إنما استحق العقاب بالفعل لقبه ، لا لغير ذلك من أحواله . فيجب أن يندم عليه على هذا الحد ، ليكون مزيلًا للعقاب ، ومتى ندم عليه لا على هذا الحد صار في حكم النادم على غير هذا الفعل ، لأنه لا بد من اعتبار وجه في الفعل والندم ، كما لا بد من اعتبار نفس الفعل ، فلو صح أن ذلك كونه يتخطى الوجه الذى عليه استحق العقاب في باب الندم ، لصح أن يتخطى نفس الفعل ، ويصح مع ذلك كونه توبة . يبين ما ذكرناه أنه إنما أقيم الندم الذى هو التوبة ، مقام ألا يفعل القبيح ، لأنه لما لم يمكنه وقد فعله أن يصير لا فاعلا ، وجب أن يفعل ما يقوم للمقام ، فإذا كان أو أمكنه ألا يفعل ما فعله ، نكزه ألا يفعله لقبه ، لا لغير ذلك من أحواله ، فكذلك إذا تلافاه بالندم ، فالواجب أن يندم عليه ، على هذا الوجه دون سائر الأحوال . فإن قال : أليس لو لم يفعله لا لقبه ، لما استحق العقاب ، كما إذا لم يفعله لقبه لم يستحقه ، فاعتبرت في زوال العقاب كونه غير فاعل القبيح فقط ، فهلا قلتم إن الندم بهذه / المثابة في أنه يعتبر فيه التعليق بما فعله ، على أى وجه كان .

قيل له : إن الذى اعتمدناه غير الذى قدرته ، وذلك أن من حق من لا يفعل القبيح ألا يستحق العقاب ، خطر ذلك بباله أو لم يخطر ، لأنه إنما يستحق العقاب إذا فعله ، فأما إذا لم يفعله ، فلا يجوز أن يكون مستحقا له ، ولو كان هذا مرادنا ،

لوجب أن يصح منه الندم على أى سبيل كان ، ويكون ثابتاً بذلك . وقد علمنا فساد ذلك ، إنما أردنا بالكلام أن الواجب عليه إذا دعتة الدواعي إلى الفعل القبيح ، وعرفه قبيحاً وتصوره ، ألا يفعله ، أو يتركه لأجل قبحه ، حتى يستحق بذلك الثواب . ومتى لم يفعله على هذا الحد ، لم يستحق به ثواباً ، فكأنه إنما ينفع بالآلا بفعل القبيح على هذا الحد ، وقد صح أنه يلزمه أن يندم ، على وجه ينفع بالندم ، فيجب أن يكون الندم في هذا الوجه بمنزلة تركه القبيح على وجه ينفع به ، وإذا كان هذا مرادنا [قالدى] ^(١) أوردته ساقط . يبين ماقلناه أن أن الندم إنما يكون توبة إذا وقع وقد بلغ فيه نهاية التمكن في بذل الجهد ، حتى يصح أن بقدر تقدير ألا يفعله ، ماتاب منه ، فإذا صح ذلك ، فلو ندم عليه لا لقبحه ، لم يكن هذا حاله ، وإنما يصير بهذه الصفة إذا ندم عليه لقبحه ، وعزم على ألا يعود إلى مثله في القبح ، فيجب ألا يكون توبة إلا على هذا الوجه .

فإن قال : أليس قد يكون ثابتاً عندكم من بعض القبايح دون بعض ، وإن لم يكن باذلاً للجهد ؟

قيل له : أما وهو عالم بجميع ذلك فلا يصح . فأما إذا علم ماندم عليه ، واعتقد في غيره من القبايح أنه حسن ، ففي هذه الحال ، لا يمكنه في بذل الجهد أن يكون نادماً عليه . مع اعتقاده فيه أنه حسن ، لأنه يعود بالنقص على توبته . فإعما يلزمه أن يشك ، ثم يعلم بقبحه ، ثم يتوب منه . أو يكون ثابتاً في حال شكه منه ، على حد الجلطة ، على ماينبئنه فيما بعد ، فذلك غير لازم على ماقلناه .

فإن قال : إنكم بما أوردتموه من الدلالة ، إنما يثبت أنه لا بد من أن يندم

(١) [قالدى] : زيادة ل الجلطة يستقيم بها الدوى .

على الفعل لقبحه ، ليكون ثابتاً ، وهذا مما لا يخالف فيه ، لكننا نقول : إنه يصح أن يكون ثابتاً إذا ندم عليه لقبحه ولعظمه ، أو لقبحه وكثرة الزواجر عنه ، أو لقبحه وكثرة الدواعي إليه ، أو لقبحه إذا كان من جنس مخصوص ، أو لقبحه إذا كان كبيراً ولم يك صغيراً ، أو لقبحه وإن كان مقبياً على قبيح آخر ، لأن القبيات تزايد عندنا ، أو لقبحه ولبعض وجوه القبح دون بعض ، فيصح على ما قلناه أن يكون مقبياً على غير ما تاب منه من القبايح ، مع علمه به إذا لم يكن بصفة ما ندم عليه في الوجه الذي ذكرناه . وإنما الخلاف بيننا وبينكم في هذا اللوح فيبينوه .

قيل له : قد بينا أن التوبة أصلها الاعتذار ، وقد ثبت أنه لو أساء إلى غيره ، فاعتذر إليه لأنه أساء ، ولبعض الوجوه الذي ذكرته^(١) ، لم يجب قبول اعتذاره ، لأنه لو وجب ذلك ، لصح أن يعتذر من قتل ولده ، فهو إذا كان دونه في العظم ، ومفارقاً له في الزواجر والدواعي ، وجب أن يصح أن يعتذر من قتل ولده ، فهو مقيم على ترك هتك حريمه ، لأنه مفارق له في الجنس ، وإن ساواه في القبح . بل كان يجب أن يصح أن يعتذر إليه من كسر قلم له ، وهو مقيم على قتل ولده ، لمفارقته له في الوجه الذي يذم عليه . فالذي سأل عنه يوجب جواز قبول اعتذاره من الإساءة ، مع إقامته على ما هو مثلها ، أو أعظم منها ، إذا فارقته في الجنس ، وفي سائر الأحوال التي قد سأل عنها . فإذا بطل ذلك لما فيه من جحد الاضطراب ، فيجب بطلان جميع ما سأل عنه .

فإن قال : قد ثبت أنه يصح أن يعتذر من قتل ولده ، مع إقامته على تناول اليسير من ماله ، وذلك يدل على أن للعظم مدخلا في هذا الباب .

قيل له : لو كان الأمر كما قلته ، لوجب أن يكون ما انحط عن رتبة قتل

(١) الذي (بصيغة المفرد المذكر) : صفة لبعض ، والضمير في ذكرته عائذ على بعض أرباب .

الولد في العظم يسيرا ، بمنزلة ما انحط عنه كثيرا ، في الوجه الذي ذكرته ، فكان يجب أن يلزم قبول عذره من قتل ولده ، مع إقامته على قتل ولده دونه في العلم والصلاح ، أو مع إقامته / على جرح ولد آخر ، أو على اغتصاب ماله ، وهتك حريمه ؛ فلما بطل ذلك ، علنا فساد ما أورده ، وثبت أن يسير ذلك ككثيره ، في أنه لا يصح أن يكون معتذرا مع الإقامة عليه ، وفي بطلان التعلق بالمعظم . وكان يجب على هذا القول ، أن يصح أن يكون معتذرا من غضب ماله ، مع إقامته على حبه مع شدة المطالبة والحاجة ، لأن الأول أعظم ، ولمسارقتها في الجنس ، ولجواز أن يختلفا في الزواجر والدواعي ، أو لساير ما ذكره ، وفساد ذلك ببيان بطلان ما سأل عنه ، فكان يجب على ما ذكره ، أن يصح أن يندم على ما تقدم منه من الربا ، وهو مقيم عليه ، بأن تكون دواعيه في الأول أقوى ، وزواجره أشد ، لأن المقدم على الزنا قد تخف شهواته بعد قضاء بعض الوطر ، وإن كان مديما للزنا . وكان يجب متى اعتبر الجنس أن يصح أن يكون ثابتا من الزنا إذا فارقه ، وإن كان مقبيا على الممس والقبلة ، لمفارقتهما للزنا في الجنس ، والاسم . وهذا يوجب أن تصح توبته عن الإيلاجة وهو في الثانية ، وأن تصح توبة الزناة إذا استراحوا إلى خلاف الزنا من وجوه للتمتع بالزنى بها .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، أن الاسم والجنس لا معتبر بهما في هذا الباب ، لثباتهما^(١) والتوبة غير واجبة ، فإذا يجب أن يكون المعتبر بالقبح دونهما ، لوجوب التوبة متى حصل الفعل بهذه الصفة . وبين أنه لا معتبر بكون القبيح وطئا ، وأن (الزنا) يفيد (الوطء) إذا كان قبيحا ، على وجه مخصوص

(١) في الأصل : (لثباتها) بدون نقط على المروف .

فإذا لم يعتبر بكونه وطناً فالمعتبر هو بالقبح ، وإلا أدى ذلك إلى جعل ما ليس بعلة
علة في هذا الباب . وبين أن هذه الطريقة بمنزلة قول من قال : إن ذات المتحرك
مع ذات الحركة ، لمجموعهما علة في كونه متحركاً .

واعلم أن الشبهة تقل في ذكر الاسم والجنس ، وما يجري مجراها في باب التوبة ،
لأن ذلك مما لا مدخل له في العقاب ، ولا في قبح القبيح ، وإنما الذي يلتبس الحال
فيه ، ماله في هذا الباب تأثير ، أو في باب ما يستحق به زيادته ^(١) ونقصه ، أو في
حال فاعل القبيح تأثير ، نحو أن يقال : إنه يُعتبر القبح إذا تعاطف وتزايد ، فنهتقد
في القبيح أن التزايد يصح فيه ، أو نقول إنه يُعتبر عظم عقابه ، أو نقول إنه يعتبر
جهات قبحه ، أو نقول إنه يعتبر ماله بفعله الفاعل من الدواعي ، أو نقول إنه يعتبر
ما يحب لأجله أن ينصرف عنه من التفاخر ، أو نقول : إن كل ما ذكرناه أو بعضه ،
لمجموعه يعتبر . فأما ما عدا ذلك فالشبهة فيه بسيرة . فاعلم أن القبح في كونه قبيحاً ،
لا يصح التوليد فيه ، كما لا يصح التزايد في الوجود والحدوث ، وكون الخبر صدفاً
أو كذباً ، فلا يصح على الحقيقة أن يقال في قبيح : إنه أقيح من قبيح ، إلا أن يراد
بذلك عظم ما يستحق به ، كما لا يصح مثله في الصدق والكذب ، من قبل أن
حدّ كونه قبيحاً يمنع من صحة التزايد فيه ، لأن معناه أنه مما يستحق به الذم إذا
وقع من فاعله ، على وجه مخصوص ، وأنه متى علفه على هذا الوجه لم يكن له أن
يفعله ، وقد عرفنا أن في هذا الوجه لا يصح أن يزيد بعض القبانج على بعض ،
لأن حكم جميعه في ذلك يتفق ولا يختلف ، كما أن حد الصدق أن يخبره على ما تناوله ^(٢) ،
فلم يصح فيه تزايد . وقد علمنا أنه لا يدخل تحت الصفة الدلالة عليها ، ولا الوجه
في ثبوتها ، ولا حال الفاعل ، فلا يصح أن يقال إنه يتزايد لأمر يرجع إلى حال

(١) في الأصل : (زيادته) والفاء ما زائدة من فاعل التام ، والخبر في زيادته : راجع إلى
العقاب المفهوم من السابق وما سبق . (٢) كذا بالأصل . وقد نقرأ الكلمة : (تناوله) .

الأدلة ، أو إلى حال جهات القبح التي تجري مجرى العلة والدلالة ، كما لا يصح أن يقال إنها تختلف لأمر يرجع إلى الفاعلين .

فإن قال : كل ما ذكرتموه مسلم إلا وجوه القبح ، فإنها إذا أثرت في قبحه ، فيجب أن يكون القبح الذي يقبح من وجهين ، أزيد في قبحه من القبح الذي يقبح من وجه واحد ، أو ليس من قولكم : إن القادر بقدرتين ، أقدر من القادر بقدرة واحدة / والأسود بسوادين أشد سوادا من الأسود بالسواد الواحد ، فهلا قلتم بعلمه في القبح ؟

قيل له : إن الذي ذكرته في العلة ، ليس يعطرد في كل المال ، ألا ترى أنا لا نقول إن أحد العالمين أعلم من الآخر ، إذا كان يعلم الشيء الواحد بعلوم ، والآخر يعلمه بعلوم واحد ، كما جوزته في القدرة ، فليس المعتبر بكثرة العلم ، وإنما المعتبر بأن يكون لكثرة تأثيره في الصفة ، فلما كان لكثرة العلوم إذا كانت متناولة لمعلومات ، تأثير في هذا الباب ، وجب أن يكون أعلم من العالم ببعضها ، كما وجب مثله في القدرة ، وليس لكثرة العلوم ، والمعلوم واحد ، تأثير في ذلك ، كما ليس لكثرة الجنة في الحل الواحد ، لو وجدت ، تأثير في ذلك ، فإذا صح ما ذكرناه في المال ، فبالأولى يجب ذلك في جهات القبح ، أولى .

وبعد ، فلو صحت هذه الطريقة في المال ، لم يجب مثلها في جهات القبح ، لأنها لا توجب كون القبح قبيحا ، لاستحالة الإيجاب منها ، لأننا ربما ترجع في جهات القبح إلى علم العالم ، وربما ترجع فيه إلى عدم معان ، أو تقدم معان ، أو تأخرها ، ويستحيل فيها هذا حاله الإيجاب ، فهي مفارقة للمال ، فلا يجب أن تكون محمولة عليها ، وإنما ينبغي أن نعتبر نفس الصفة ، لا الأمور المؤثرة فيها ، فإن صح فيها التزايد ، حكم بذلك ، وإن لم يصح ، لم يحكم به ، فالقبح الذي يقبح لأنه كذب

وظم ، لا يجب أن يكون أزيد في قبحه من الظلم الذي يبيع لذلك فقط . فأنما أحد
الأسودين ، فإنما يقال هو أشد سوادا ، لقوته على الإدراك ، وقد علمنا أن ذلك
لا يتأتى في القبيح ، إلا أن يراد به كثرة الأدلة ، التي هي طريق المعرفة بقبحه ، وقد
بيننا أن ذلك لا يعتبر به في هذا الباب .

- فإن قال : فهذا القول يوجب عليكم ألا^(١) يقال في الكفر : إنه أقبح من
الصنيرة ولا يقال في الكذب على الله إنه أقبح من الكذب على زيد ، ولا يقال
في القتل إنه أقبح من الضرب . وفي ذلك خروج عن المتعارف^(٢) .

قيل له : إن كنت بهذا السؤال تنصر سؤالات الأول ، فذلك يتناقض ، لأن
وجوه القبح قد تحصل في الصنيرة ، ومع ذلك يقال فيها اختص بوجه واحد : إنه
أقبح منه ، كالجهل بالله سبحانه ، والكذب الذي يضر زيدا .

فإن قال : لم أرد به نصرة الأول ، وإنما أوردته على جهة الابتداء ، فما
الجواب عنه ؟

- قيل له : إذا ثبت بما قدمناه أنه لا يصح التزايد فيه ، صرف هذا القول
للمتعارف إلى أن المراد به العظم ، كما يقولون في زيد : إنه أصدق من عمرو ، ويراد
به الكثرة في صدقه ، أو انتفاء الكذب عن أخباره . يبين ذلك أنك لو تنبعت
مقاصد من يطلق هذا الكلام ، لوجدتهم يريدون ما ذكرناه . ولذلك لا يقولون
في أحدهما : إنه أقبح من الآخر ، ولم يمتدوا زيادة ما يستحق به من ذم وعقاب .
وعلى هذا الوجه يقولون في كفره أمة الوالد ، إنه أقبح من كفر أمة الأجنبي ،

(١) و الأصل : إلا أن لا يقال وطاهر أن (لا) مفعلة .

(٢) في الأصل : (عن المتعارف) ، وليس بمعبد .

لأنهم يستقدون فيه ما ذكرناه . وإذا بينا لإطلاقهم وجها صحيحا ، يوافق ما دللنا عليه ، فلا وجه للاعتراض به على ما قلناه ، لأن هذا الإطلاق لا يكون بأكثر من إطلاق الكتاب والسنة ، فيما ظاهره التشبيه ، فالظهر إذا تعلق به المخالف ، فكما أنا نتأوله على ما يوافق أدلة العقول ، فكذلك القول فيما سألت عنه ، فصار قولهم « أفصح » على هذا الوجه ، بمنزلة قبولهم أخسر . وهذه الصفة مما يصح فيها التزايد لا محالة . ولهذا الجملة يقل في كلامهم في القبيحين ، إذا وقعا من ليس بمسكف ، القول بأن أحدهما أفصح من الآخر ، لما لم يصح استحقاق العقاب والذم فيهما .

وبعد ، فلو سلم أن القبائح يصح فيها التزايد ، لم يكن بقادح في طريقتنا في التوبة ، لأننا إذا دللنا على أنه يجب أن بندم على القبيح لقبحه فقط ، دون سائر أحواله ، فالزائد والناقص من القبائح ، بمنزلة داخل فيه ، ولا يصح والحال هذه أن يكون مقبيا على شيء من القبائح ، كان مساويا لما يذم عليه ، أو زائدا عليه ، أو ناقصا عنه ، وذلك يبين أن التعلق بذلك للمعنى فيه .

فإن قيل : هلا قلتم إنه يصح في التوبة أن تكون ندما على القبيح ، لقبحه وعظمه ، فلا يصح أن يكون مقبيا على مثله في العظم ، على ما هو أعظم منه ، وبصح أن يكون مقبيا على ما هو دونه في هذا الباب ، لخروجه عن أن يكون الندم متناولا له ، فيصح أن يتوب من الكفر والفسق ، وهو مقيم على الصغيرة ، أو على ما يجوز كونه صغيرا ، وأصح توبته من القبائح العظام ، وهو مقيم على سرقة حبة إلى ما شا كلّه .

قيل له : قد بينا أن ذلك يسقط الاعتذار ، لأنه يوجب صحة اعتذاره من قتل ولده الصالح العالم ، مع إقامته على قتل ولد له دونه ، وعلى قتل ولد مع إقامته على غصب ماله ، وانتهاك حريمه . وقد بينا أن ذلك مما يعلم بطلانه

باضطرار ، فإذا كان سؤالك يقتضى صحته ، فيجب القضاء بفساده .

فإن قال : ومن أين أن حكم الاعتذار مذكركم ؟

قيل له : قد بينا من قبل ، أن ذلك في الأمور الجلية يعلم باضطرار ، وبيننا أن الخلق منه محمول على الجلي ، كما أن التوبة محمولة على الاعتذار في هذا الوجه ، فقد صح ما أزمناكه .

فإن قال : إني أسلم ذلك في الاعتذار ، لكن التوبة لا ينبغي أن تحمل عليه ، فقد بينا من وجوب حملها على الاعتذار ، وبيننا اشتراكهما في العلة ، لأننا قلنا إنهما يجبان على طريقة الاستدراك لما كان منه ، وإزالة ما استحق بهما كان منه ، فإذا كان الواجب في الاعتذار أن يعتبر كونه إساءة فقط ، في باب الندم والعزم ، فكذلك القول في التوبة .

وبعد ، فإن القبيح لا يصير عظيماً بكثرة ما يستحق به من العقاب ، لأنه لو عظم بذلك وإنما بأكبر عقابه لعظمه ، لتعاقب أحد الأمرين بالآخر ، ولتناقص ، ولأنه كان يجب لكثرة العقاب أن يعظم ، ومتى عظم أن يزداد العقاب . وإذا ازداد العقاب عظم أيضاً ، فلا ينتهي إلى حد في هذا الباب . وهذا محال ، فإنما يعظم القبيح أمير عظم العقاب ، وإذا صح ذلك وقد علمنا أن ما يعظم به لا يجب أن يكون له تدخل فيما به يستحق العقاب ، حل ذلك محل سائر الأوصاف ، التي تحصل للقبيح ، من كونه ضرراً في الوقت ، إلى ما شاكله . فإذا لم يعتبر ذلك في التوبة ، فكذلك القول في العظم . فإن قال : ومن أين أن ما يعظم لا مدخل له في العقاب ، مع أن العقاب لأجله يزداد ، ولئن جاز أن يقال ذلك ، فتجاوزون في كونه قبيحاً أن يقال إنه لا مدخل له في العقاب ، مع أن العقاب يثبت لأجله ؟

قيل له : لأننا قد علمنا أن القبيح إذا وقع من يتمكن من معرفة بقبحه ، يستحق به العقاب ، وإذا وقع من العالم بقبحه ، يكون العقاب أكثر ، ولا يصح أن يكون له له بقبحه مدخل فيما له يستحق به العقاب ، لأن ذلك لو صح ، لصح في نفس القبيح أن يقال : إنه لا مدخل له في باب العقاب ، فإنه يستحق العقاب لكونه عاقلاً متمكناً من التحرز منه ، فلما بطل ذلك من حيث علمنا أن عقله وصحة تحرزه قد تتقدم وتحصل ولا يستحق العقاب ، فإذا فعل القبيح استحقه ، فكذلك القول في علمه بقبح القبيح : أنه لا يجوز أن يكون هو المؤثر في زيادة العقاب ، لأنه قد يكون حاصلًا ولا عقاب أصلاً ، فضلاً عن الزيادة ، فإذا فعل القبيح أيستحق العقاب والزيادة ؟ فإذا صح أن ماله يعظم القبيح ، لا يجب أن يكون له مدخل في استحقاق العقاب البتة ، فيجب ألا يكون للندم الذي هو توبة ، مدخل فيه ، وأن يكون^(١) بمنزلة سائر أوصاف القبيح ، الذي لا يتعلق بهذا الباب .

فإن قال : إن الذي ذكرتموه في هذا الوجه الذي يعظم به القبيح صحيح ، لكنه قد يعظم بماله مدخل في هذا الباب ، وهو أن يحصل القبيح قبيحاً من وجهين ، لأنه إذا صار قبيحاً لأنه كذب ولأنه ظلم ، فلا بد من أن يكون لكل واحد منهما مدخل في هذا الباب ؟

قيل له : إن الذي أوردناه من الجواب قد أسقط التعاق بالعظم ، فالذي عداث إليه هو التعلق بوجوه القبح ، لا بالعظم . يبين ذلك أن القبيح الذي يختص بوجه واحد ، قد يكون أعظم من المختص بوجوه ، وذلك يبين مفارقة أحد السؤالين الآخر .

فإن قال : قد علمت ذلك ، فما الجواب عنه ؟

(١) في الأصل : (ما أن يكون) ، ولا يستقيم معنى الجملة إلا بالواو .

قيل له : إن وجوه القبح لا مدخل لها في استحقاق العقاب ، وإنما يستحقه
 السكون الفعل قبيحا ، وإن كان لا يكون قبيحا إلا ويختص بيمض وجوه
 القبح ، كما لا يكون قبيحا إلا وهو حادث ، يبين ذلك أن ما يقال فيه إنه من وجوه
 القبح ، قد يصح حصوله بيمينه ولا يكون الفعل قبيحا ، بأن يقارنه أمر آخر ،
 ولا يستحق به العقاب . فَعَلِمَ أَنَّهُ إِنَّمَا اسْتَحَقَّهُ لِقَبْحِهِ ، لا لوجوه القبح ؛ ألا ترى
 الضرر الذي في الفعل لا يتميز حاله ، بأن يكون في المستقبل نفع بُوِيَ عليه ، فلما
 أثر ذلك في اقتضائه كونه قبيحا ، لم يستحق العقاب ، وإذا لم يؤثر ذلك ، استحق
 العقاب ، علم أن العقاب يتبع قبح الفعل ، لا وجوه القبح ، ولذلك يصح في
 الفعل المختص بوجوه كثيرة من وجوه القبح ، أن يكون العقاب فيه أقل ، مما
 يختص بوجه واحد ، ولذلك لا يعتبر في هذا الباب الأفعال ، فإذا كانت غير
 معتبرة ، والسكثرة والقلة تصح فيها ، فيألا تعتبر جهات القبح في ذلك ، أولى .
 وبعد ، فإن الذي ذكرناه من الاعتبار ، يسقط ذلك ، لأنه قد يبيح قتله
 ولد زيد ، من حيث كانت ظلما ، ومن حيث تنفوت به المصلحة ، أو يؤدي إلى
 مفسدة ، أو يزول به انتفاع الناس ، لكونه عالما فاضلا قُدْوَةً في الأموات ،
 ويكون قتل الولد الآخر بخلافه ، ولا بوجوب صحة الاعتذار من قتل الأول مع
 إقامته على قتل الثاني .

واعلم أن وجوه القبح وإن تزايدت ، فالحكم بكون الفعل قبيحا دونها
 فإن كان لا بد منها أو من بعضها حتى يقبح ، وذلك بمنزلة القدرة فينا ، التي لا بد
 منها أو من بعضها ، حتى يحصل أحدنا قادرا ، واخكم في صحة الفعل بكونه
 قادرا ، وإن كان لا بد منها ليحصل قادرا ، وهذه الطريقة واجبة فيما له يجب
 اختيار الفعل ، أو الامتناع منه ، كما أنها واجبة فيما لم يصح الفعل أو يتعذر ، لأن

طريقة الاختبار في ذلك تتبع طريقة صحة الفعل . فيجب أن تطابقها في الوجه الذي ذكرناه ، فكلما أن صحة الفعل وما يتبعه تتعلق بكونه قادرا ، دون القدر ، وكذلك أحكام الأفعال تتعاق بأحوالها دون ما يوجب لها تلك الأحوال وذلك يوجب اطراح التعلق بوجوه القبح ، وأنه لا فصل بين أن يقبح لا للوجوه ، لو صح ذلك فيه ، وبين أن يقبح لها ، أو لبعضها ، كما لا فصل بين أن يحصل قادرا لا للقدرة ، لو صح ذلك منه / وبين أن يحصل كذلك بالقسرة ، ولذلك لم يحز تغير حكم القادر في صحة الفعل ، مع ارتفاع الموانع ، ولم يحز بغير حكم القبيح ، فمن يمكنه التحرز منه ، ولا حكم الواجب في الإقدام عليه ، والإخلال به .

فإن قال : هلا اعتبرت في هذا الباب ، ما يرجع إلى الفاعل من الدواعي والزواجر ، حتى يصح منه التوبة من قبيح ، بأن يندم عليه لقبحه ، ونسكته الزواجر والدواعي ، فيصح أن يقيم على ما هو دونه في هذا الباب ، وإن لم يحز أن يكون مقبيا على ما هو مثله أو فوقه .

قيل له : قد ينشأ أن ذلك يسقط بالاعتذار ، وبيننا أن ما لا مدخل له في استحقاق العقاب لا يؤثر في هذا الباب ، والدواعي لا مدخل لها في هذا الباب ، لأنها تقدم الفعل ، فهي بمنزلة كمال العقل ، وكذلك القول في الزواجر .

فإن قال : أليس كثرة الزواجر تؤثر في القبيح ، فيكون الامتناع منه أوجب ، فهلا اعتبرت في هذا الباب ؟

قيل له : إن الواجب لا يكون أوجب من واجب آخر ، لئلا ما ذكرناه في القبيح . وإنما يقال : إنه أوجب إذا كان طريق وجوبه أكثر أو أكبر ،

أو بأن يكون المدح والثواب فيه أكثر، وكل ذلك لا يؤثر فيما قلناه ، من أن الزواجر لا تؤثر في العقاب ، فإنه إنما يستحق ذلك لقبحه ، سيما والذي قد ذكرته يرجع إلى حال ترك القبيح ، لا إلى حال نفس القبيح .

فأما كثرة الدواعي إلى القبيح ، فلا يجب لأجله أن يكون العقاب أكبر ، بل الأمر بالضد من ذلك ، لأنه لا يجب إذا كبرت شهوته في القبيح ، أن يكون العقاب عليه أكبر ، وإنما يصير العقاب أعظم عند خفة الشهوة . وإنما يؤثر ذلك في تركه ، فالانصراف عنه ، وكل ذلك يبين أن تعلقهم بهذه الوجوه بعيد .

فاعلم أن من قوى شههم ، أن يحملوا التوبة من القبيح على تركه ، فيقولون إنه يصح إذا فعله على الوجه الذي إذا فعل تركه عليه ، يستحق به الثواب .

قالوا : وقد ثبت أنه يستحق العقاب على ترك القبيح ، إذا تركه لقبحه ولمضاه ، أو لقبحه وكثرة وجوه قبحه ، أو لكثرة الزواجر والدواعي . فيجب أن تكون التوبة بهذه الملة .

قالوا : ويقوى ذلك : أنه قد ثبت في التوبة ، أنها تجب لبذل المجهود ، فنه أمكنه أن يترك ما قد فعله من القبيح ، لما لزمته ، وإنما تلزمه لما تعذر ذلك ، انصوم مقامه لو كان متأتيا ، فلا يجب أن يكون له من الحكم ما ليس للترك . وإذا كان حكم الترك ما ذكرناه ، فكذلك القول في التوبة . وهذا يسقط بالاعتذار ، لأننا قد علمنا أنه قد ترك الإسائة إلى زيد ، مع شدة الدواعي إليها ، لأنها إسائة عظيمة ، وغير ذلك . ويصح مدحه على هذا الترك ، ولا يجب إذا فعل مثل هذه الإسائة ، أن يصح أن يعتذر منها ، وهو مقيم على ما يخالفها في هذا الوجه ، حتى يندم عليه ، لأنه إسائة ، ولعظمه أو كثرة الزواجر . وقد بينا أن دفع ذلك في الاعتذار جحد الاضطرار ، فليس لأحد أن ينازع في ذلك ، ليستقيم له العلة إلى ذكرها .

وبعد ، فإن الفرض بالترك الثواب ، لأنه الوجه الذى حسن من القديم تعالى الإيجاب لإجله ، فلا ينتج أن يترك القبيح الوجوه التى لها فى الثواب مدخل . ولذلك قلنا فى كثير من ترك القبائح ، وفى كثير من الطاعات : إنها متى وقعت على سبيل التقرب والخضوع ، فذلك استحق به الثواب ، وإذا لم يقع كذلك لم يستحق بها الثواب أصلا . وليس كذلك حال التوبة ، لأنها تجب لإزالة العقاب . فلا بد من أن يطابق فى تعلقها الوجه الذى له حصل العقاب ، وذلك الوجه ليس إلا كون القمل قبيحا ، على ما قدمنا القول فيه .

وربما سألوا عن هذا السؤال بذكر الطاعة والواجب ، بأن يقولوا : إذا صح أن يفعل الواجب لوجوبه ، وعظم ثوابه ، ولكثرة الدواعى أو الوجوه التى يجب لأجلها ، فهلا جاز مثله فى التوبة ؟ لأن التوبة من الأفعال الواجبة ، ومن الطاعات ، فيجب أن يعتبر فى هذه القضية بها .

وما قدمناه يقطع ذلك ، وليس سقوطه أنه قد يصح أن يفعل / أحد الواجبين وهو مقيم على الإخلال بواجب آخر ، وإن اشتركا فى سائر الوجوه التى لها فعل ما فعله من الواجب . فيجب على هذا الوجه أن تجوزوا فى التوبة أن يندم على القبيح لقبحه ، وغيره من الوجوه ، وهو مقيم على ما شاركه فى سائر ما ندم عليه لأجله . وهذا مما لا يجوز من خالفنا فى هذا الباب . وإنما يحق ذلك من لا مدخل له فى هذا الشأن ، كالغرام وغيرهم ، ممن يقول إن القول باللسان هو التوبة ، ولا يعتبر بقولهم فى هذا الباب .

وبعد ، فإن بر الواو الطاعته ، فصح مع الإخلال بما هو مثله فى سائر الوجوه ، ولا يصح مثل ذلك فى الاعتذار ، إزالته من الإساءات ، فكما لم يجب حمل الاعتذار على طاعته ، وما يجب من بره ، فكذلك القول فى التوبة .

فإن قال : إن كان الندم على الفعل لقبه ، هو للسقط للعقاب ، فيجب أن يكون الندم على الواجب والطاعة لحسنهما في العقل ، يقتضى سقوط الثواب ؛ وذلك يوجب أن من ندم على طاعة الله وعبادته ، لاهذا الوجه لا يزول ثوابه وأن يكون على حاله .

قيل له : كذلك نقول ، لأنه إذا ندم عليه لا لوجوبه ، ولا لحسنه في عمله ، لكن لمضرة لحقته ، فهو غير موطن نفسه على ألا يفعل الواجب ؛ وإنما في عزمه ألا يفعل ما يضره ؛ فأما إذا ندم عليه لحسنه في عقله ، فقد وطّن نفسه أنه يعدل عن فعل ما هذا حاله . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض كلامه : إن ذلك كفر ، لأنه قال في « كتاب التوبة » : إن التادم على الطاعة ، لأنها طاعة ، يجب كونه نادما على كل طاعة ، ومن ندم على كل طاعة ، فهو كافر ، والكلام ظاهر في أنه يزول ثوابه ، لأنه قد ندم عليه ، على الوجه الذي عليه استحق الثواب ، فهو بمنزلة ندمه على الفعل ، على الوجه الذي عليه استحق العقاب .

يبين ذلك أن الندم على الإحسان ، لأنه إحسان ، بمنزلة الاعتذار من الإساءة ، حتى إذا أظهر الحسن هذا الندم ، زال شكره ، كما إذا أظهر الاعتذار الصحيح سقط ذمه .

يبين ذلك أن هذا النادم قد بذل الجهد في إبطال ما فعله من واجب وطاعة ، فكأ لو لم يفعله لكان الثواب زائلا ، فكذلك إذا بذل الجهد في هذا الوجه .

وقد بينا من قبل أنه لا يصح أن يتدم على القبيح لقبه ، إلا وهو عازم على ألا يعود إلى مثله في القبيح ، وأن الداعي إلى هذا الندم ، يدعو إلى هذا العزم لا محالة . فيجب فيمن ندم على الحسن ، لحسنه في عقله ، أن يكون هذا حاله ،

فلا يصح انفراد الندم دون العزم ، وكل اجتماعهما محل التوبة ، على ما نقوله في هذا الباب .

واعلم أن ذكر الطاعة في هذا الباب يقترب ، لأنه كما لا يستحق الثواب على الفعل لأنه طاعة ، ولا العقاب عليه لأنه معصية ، فكذلك لا يجوز في التوبة وما يقابلها من الندم على الحسن في عقله ، أن يعتبر هذا الوجه فيهما . وإنما يذكر الشايع رحمهم الله في الكتب ذلك ، تقريبا ، لأنهم قد بينوا أنه لا يعتبر في باب الثواب بكون الفعل طاعة ، لأنه سبحانه لو أمر بالقيح ، لكان طاعة له ولا ثواب ، ولأن أهل الجنة يطعمون بأكلهم وشرابهم ولا ثواب ، فالمعتبر بكون الفعل قبيحا في باب التوبة ، وبكونه حسنا في عقله في باب الندم المزيل للعقاب .

فإن قال : فتى ندم على الطاعة لالحسنها في عقله ، أتقولون في هذا الندم : إنه يؤثر في ثوابه ؟

قيل له : أما بأن يزيله على حد زوال العقاب بالتوبة فلا ، فأما بأن ينقص من ثوابه كما ينقصه الإقدام على بعض القبائح ، فنعم ، ثم ينظر في ذلك ، فإن كان قسما أزاله على طريقة الحابطة ، وإن كان صغيرا نقص منه .

فإن قال : أتقولون في الندم للتملق بالحسن : إنه يقيح على كل حال ، أو يعتبر في قبجه أن يكون متعلقا به لحسنه ، دون سائر أو صافه .

قيل له : إن كان الندم / جنسا مخصوصا ، فالأقرب أن يكون متى تعلق بالحسن ، أن يكون ككرهية الحسن في القبح ، وإن كان علما واعتقادا ، فالأقرب أن يكون قبيحا إذا تناول الحسن ، لأنه لا يكون إلا جهلا ، من حيث يعتقد فيه الضرر وما يجرى مجراه ، ومعلوم من حاله أنه لا ضرر فيه ، فالأقرب على هذا

القول ، متى ندم عليه لأن فيه مضرة عاجلة ، ولم يقع النفع العظيم الذى فيه ، وأنه يُوفى على المضرة ، وإنما اعتقد تلك المضرة فقط ، أن يكون حسنا ، لأنه داخل فى باب العلم . فأما الندم على القبيح ، فلا يكون توبة إلا . ويكون حسنا ، لأن الوجوب يتضمن الحسن ، وإن كان من قبيل الاعتذار ، فيجب أن يكون علما ، لأنه اعتقاد للضرر العظيم ، أو تفويت لنفع ، من حيث كان قبيحا ، ومن حيث أقدم عليه على وجه مخصوص . ولذلك قلنا : إنه إذا ندم على الفعل القبيح ، على وجه لا يكون ثابتا ، إنه لا يوصف بالإصرار إلا إذا أريد بالإصرار أنه غير ثابت ، وذلك مما يقل استعماله عند القول عليه . ولذلك قلنا إن هذا النادم لا يجب أن يكون حاله كحال المصير ، على ما ادعاه المخالف علينا ، لأنه عندنا فى حكم التارك ، فكما أن تارك القبيح لا لقبحه ، لا يقال إنه مصر على القبيح ، وإن لم يستحق الثواب بذلك ، فكذلك القول فى هذا النادم . فإذا كان هذا الندم حسنا طاعة ، وإن لم يكن توبة ، فيجب أن تكون حاله بخلاف حال المصير ، لأنه فاعل لحسن فى عقله ، دون المصير ، ولأن المصير مديم لفعل القبيح دونه .

فإن قال : أتقولون فيمن يعلم حال الواجبات والمحسنات فى عقله ، إنه يستحق بهما الثواب ، ويكون عارفا بالله سبحانه : إن هذا الندم يجوز أن يقع منه ، أو تقولون إنه والحال هذه لا يجوز أن يفعله ؟ فإن قلتم : يجوز أن يفعله ، فكيف يصح ذلك مع علمه بأنه يزيل الثواب ، ولا نفع فيه ؟ وإن قلتم لا يجوز أن يفعله ، فهو فى حكم المُلْتَجأ إلى ألا يفعله ، فكيف يصح أن تحكموا بأنه يزيل الثواب ؟

قيل له : قد يجوز أن يمتد فى هذا الندم أنه لا يزيل ثوابه ، فيفعله على هذا الوجه . وقد يجوز مع علمه بأنه يزيل الثواب ، أن يتفق له داع إليه ، فيصير

كالقدم على الفسق ، مع علمه بأن عقابه يحيط الثواب . فأمّا إن لم يكن له إليه داع ، فإنه لا يجوز أن يفعله ، كما لا يفعل سائر القبائح إذا كانت بهذه الصفة .

والأقرب في هذا الندم ما ذكره أبو هاشم رحمه الله ، لأنه إذا علم حال الطاعة وما فيها من الثواب ، وعرف الله تعالى ، فلا يكاد يقع هذا الندم منه إلا مع الاستحقاق بحقه . فيجب أن يكون كفرا من هذا الوجه ، كما أنه إذا ندم على بر الوالد ، لأنه بر له ، فلا بد من أن يقاربه الاستحقاق بحقه .

فإن انضاف إلى ذلك أن يندم عليه ، لأنه طاعة ، فهو أبين في هذا الوجه ، لأنه كأنه ندم عليه ، من حيث أرادته تعالى ، وأمره به ، فما يقاربه من الاستحقاق محقه يكون أعظم . فهذا الوجه أقوى ما يقال فيه ، لأنه لا يصح أن يقال إنه كفر ، من حيث يزبل كل ثوابه ، لأن ذلك يوجب في الفسق أن يكون كفرا ، من حيث يزبل جميع ثوابه . ولا يمكن أن يقال : إنما يصير كفرا ، من حيث يحل محل ألا يفعل الواجبات والحسنات في عقله . فإذا كان لو لم يفعلها لكان كافرا ، فكذلك إذا فعل ما بسد هذا المسد ، وذلك لأن من لم يفعل ذلك ، إنما يكفر لأنه لا يستحق الثواب ، لكن لأن في جملة الواجبات ما يستحق العقاب العظيم بأن لا يفعله ، وذلك غير حاصل في الندم ، لأن الذي دل العقل عليه ، هو أنه يزبل الثواب ، فأمّا أن يستحق به عقابا عظيما فلا دليل عليه ، ومتى ادعى مدح فيه ذلك ، لزمه أن يدل عليه بدليل مبتدأ ، ولذلك الوجه يصير كفرا ، لا لكونه ندما .

فصل

في أن العزم المقترن بالندم في التوبة ، يجب أن يتعلق بحسب تعلقه

لا يصح بما قدمناه ، أن الندم إنما يكون توبة إذا تعلق بالقبيح لقبحه ، على ما تقدم القول فيه . فيجب أن يكون العزم مطابقة له في التعلق ، كما يجب مثله في الاعتذار ، لأنه لو ندم على الإساءة لأنها إساءة ، وعزم على تركها في المستقبل ، لأنها إساءة ، لم يصح اعتذاره ، فكذلك القول في التوبة . ولأن الوجه الذي له يلزم / الندم ، يقتضي تعلقه بالفعل لقبحه ، على ما تقدم القول فيه ، فإذا كان الداعي إليه هو الداعي إلى العزم المقارن له ، فيجب أن يتعلق بالقبيح لقبحه ، ولأن كل من قال إن العزم يجب أن يقتصر بالندم ، قال فيه : إنه يجب أن يتعلق بمثل ما تعلق الندم به ، على الوجه الذي تعلق الندم به . وإنما اختلفوا في الوجه المعتبر في هذا الباب ، فاعتبرنا نحن القبح ، واعتبر شيخنا أبو علي رحمه الله الجنس والعظم ، واعتبر غيره ممن خالفنا التماثل في كل الزواجر والدواعي . فإذا صح ذلك ، وبيننا أن الصحيح اعتبار القبح ، فقد ثبت ما أردناه في العزم .

فإن قال : أفصح أن يكون نادما على القبيح لقبحه ، ويعزم على ترك معاودته لوجه آخر ، ولا يصح ذلك لأمر يرجع إلى الدواعي .

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ، أوجب اقتران العزم بهذا الندم ، وأنه لا يرجع إلى الداعي ، فالأقرب ألا يصح في العزم أن يتعلق إلا على الوجه الذي يتعلق به ، لأنه متى تعلق بوجه آخر ، اقتضى تغيرا في حال الدواعي ، وقد علمنا أن الداعي يتفق في ذلك ولا يختلف . يبين ذلك أن الندم هو بمنزلة أن يعلم

أنه فعل قبيحا لحقته المضار لأجله ، أو فاته منافع لأجله ، فيود أنه لم يكن فعله ،
لثلا تلحقه المضار ، ولا يجوز أن يعتقد هذا الاعتقاد ويتألف عنده ، إلا ويوطن
نفسه على ألا يفعل أمثاله ، في الوجه الذى يناله ذلك الضرر ، أو يفوته ذلك النفع .
فإذا كان الداعى هو الاعتقاد والندم : أما أن يكون هذا الاعتقاد ، فإذا كان علما
كان توبة ، أو يكون هذا العلم يقترب به ، فلا بد من أن يكون العزم مطابقا له ،
على الوجه الذى بينا .

فصل

في أن التوبة هي الندم والعزم دون ماعداهما

اعلم أن ما يقترب بهذين مما يجب على الثائب في بعض الأحوال ، لا يجب أن
يكون من التوبة ، لأن التوبة لا تختلف حقيقتها ومايتها^(١) في سائر المعاصي ،
فلو كان ما يقترب بهما في بعض الأحوال من التوبة ، لوجب ألا تتم التوبة إلا به
في سائر الحالات ، حتى يجرى مجرى العزم ، الذى لما كان من التوبة ، وجب
حصوله مع الندم ، في كل حال . فإذا صح ذلك ، ولو كان رد النصب من جملة
التوبة ، لوجب ألا تنصح في شيء من الحالات إلا معه ، وقد علمنا صحة ذلك في
النادم وفي التوبة ، مما لا شبهة^(٢) فيه .

يبين ذلك أنه لو تعذر عليه العزم لما سحت توبته ، فقد كان يجب في رد
النصب لو كان من التوبة ، أن يكون متى تعذر لا تنصح توبته ، فأن يكون بمنزلة
المنوع من التوبة بين . ذلك أنه لو اعتقد في رد النصب أنه ليس بواجب ،

(١) (مايتها) أى مايتها . منسوب إلى (ما) الاستهائية ، بعد نصب ألفها ، والمبا همزة .

(٢) رسمت هذه الكلمة في الأصل : (سعه) بدون قطع ، ولم نجد لها معنى يناسب المقام .
ونظمتها نصحت على الكتاب ، وأن الأصل : (شبهة) أو (يشبهه) .

وأن تركه لا يقيح لصحة توبته من الغضب ، فلو كان ذلك من التوبة ، لما صحت ، والحال هذه .

فإن قال : إذا كان لا تصح منه التوبة إلا مع مجانبة كل قبيح ، فعمل أنه قبيح في الحال ، فهلا قلتم إن ذلك كالعزم في أنه من التوبة ؟

قيل : لو أننا نلزم ذلك لأمر يرجع إلى الداعي ، لأنه متى أقدم على قبيح يملأه أو يعتقده قبيحا في الوقت ، كشف من حال ندمه وعزمه ، أنهما لم يتعلقا بالقبيح لقبحه ، فلا يحصل ثابثا ، ولو صح / أن يحصل ثابثا مع الإقدام على ذلك ، لما وجب افتترانه بالتوبة .

يبين ذلك أنه لما سلم ندمه وعزمه في التعلق على الوجه الذي ذكرنا ، مع إقامته على قبيح لا يملأه ولا يعتقده قبيحا ، لم تمتنع صحة توبته ، فليس ذلك إذا من التوبة ، وإن كان لا بد منه للوجه الذي ذكرنا .

يبين ما قلناه : أنه لو لم يُقدم إلا على قبيح واحد ، ولم يكن له في الحال إلى بعض القبائح داع ، لصحت توبته من دون أن تحظر له الإقامة على القبيح بالبال ، فلم أن ترك إقامته على القبائح التي يعتقدها ، إنما تحجب لئلا التي ذكرناها .

فإن قال : إذا صح في مجانبة القبيح في الوقت ، مع أنه لا بد منه لتصح التوبة ألا يكون من التوبة ، ليجوزن في العزم ألا يكون من التوبة ، وإن كان لا بد منه ، فيصح قول من قال : إن التوبة هي الندم فقط . ومتى قلتم في مجانبة القبيح : إنه لأجل الداعي لا بد منه ، قيل لكم مثله في العزم ، لأنه كما لا يصح أن يكون نادما على القبيح لقبحه ، وهو مع ذلك مقيم على قبيح يملأه كذلك ، فكذلك لا يصح إلا بعزم على ألا بفعل شيئا من القبائح . فما دعا إلى الندم على هذا الوجه ، بدعو إلى الأمرين ؟

قيل له : إن العزم فعل معقول مضموم إلى الندم ، فصح القول بأنهما
تجموعهما توبة ، وما نوجبه في حال التوبة من ألا يكون مقبياً على قبيح ،
لا يجب أن يكون فعلاً ، وإنما نريد به ألا يفعل القبيح ، ولا يصح فيما حل
هذا المخل أن يمد من التوبة ، بل يجب أن يحمل من لواحق الداعي ،
على ما بيناه .

فإن قال : فيجب إذا تاب من ألا يفعل ماوجب عليه ، أن يكون تمسكه
بالواجب في الوقت من التوبة ، لأنه فعل معقول مضموم إلى الندم والعزم ،
فلا يصح أن تقولوا فيه مثل ما ذكرناه في مجانية القبيح .

قيل له : قد بينا أنه في حال التوبة ، قد لا يجب علينا الإقدام على مثل
الواجب ، الذي ندم لأنه لم يفعله ، فلو كان ذلك من التوبة ، لوجب على
كل حال .

يبين ما قلناه : أنه لو كان بعض ما سأل عنه دخلاً في التوبة ، لوجب كونه
دخلاً في الاعتذار ، لأننا قد بينا أنهما في الجنس والصفة لا يختلفان ، فإذا لم يصح
عند ذلك في الاعتذار ، فكذلك في التوبة .

فصل

في أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف

قد بينا الدلالة على وجوب قبول التوبة ، وتلك الأدلة لا تخص التوبة من
ذنب دون ذنب ، فإذا صح ذلك صححت التوبة من جميعها . والذي يحكى عن بعض
المتقدمين أن التوبة لا يجب قبولها ، ولا تصح من قبل المؤمن ، في نهاية البعد ، لأنه
إذا كان مع مثله قد كثف في المستقبل ، فلا بد من أن يصح أن ينتفع بطاعته ،

ولا يصح أن ينتفع بها في الوجه الذي عرض له بفعلها ، إلا بأن يكون له السبيل إلى إسقاط العقاب بالتوبة .

وبعد ، فإن القتل دون الكفر بالله ، واتخاذ شريك معه ، فإذا صحت التوبة عندهم من ذلك ، فبأن تصح من القتل وغيره أولى ، لأنه لا يجوز في الشيء أن يزول به العظيم من الضرر ، ولا يزول به ما هو دونه .

يبين ذلك ما ذكرناه في الاعتذار من أن قبوله واجب في كل إساءة ، فإن اختلفت فكذلك القول في القتل .

فإن قال : أليس قد تباع إساءة الإنسان إلى أبيه مع عظيم نعمه إليه المبلغ ، الذي لا يحسن منه قبول عذره ، فهلا جوزتم مثله في التوبة ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته في الاعتذار ، وإنما يُحسن الوالد عند عظيم إساءة ولده ، أن يبقَى على جملة من هجرته ، أو الإعراض عنه ، تهذيباً له في المستقبل ، لا لأن عذره لم يؤثر في زوال ما استحقه .

فإن قيل : / هلا قلتم إن التوبة لا يجب قبولها من المطبوع على قلبه ، على ما يقوله « البكرية » في هذا الباب ؟

قيل له : إن أردت بالطبع المنع فإننا لا نجيز ذلك ، لأنه لا يصح مع التكليف ، أن يمنع من التوبة ، لأنه يقتضي قبح التكليف المستأنف ، وليس كذلك إذا احترمه ، لأنه لا يحصل معه تكليف مستأنف يقبح لأجله المنع من التوبة . وقد بينا من قبل أن تأويل الطبع المذكور في قوله تعالى : (بل طبع الله عليها بكفرهم ^(١)) ليس على ما ظنوه ، وأنه علامة بفعلها تعالى في قلب الكافر ، ليسكون ألقاً له لا شكاً إذا عرفوها وعرفوا ألقها بكفره وإصراره عليه ، لأنهم إذا ذموا كانوا إلى الامتناع من القبيح أقرب ، وإذا علمنا نحو ذلك ، كنا إلى توقيه أقرب ، وبيننا من شواهد

(١) الآية ١٠٥ من سورة النساء .

اللغة ما يدل على ذلك، وأبطلنا القول بأنه منع ، بأنه لو كان كذلك لم يحسن تكليفه ،
وبأنه تعالى قال : (فلا يؤمنون إلا قليلا) ولو كان منعاً لمنع القليل ، كما منع غيرهم .
فإن قالوا : إنما يجوز المنع من التوبة فيمن تتكرر منه الذنوب والإصرار ،
مع المعرفة بما أعد للمذنب من العقاب ، فإذا صار كذلك ، حصل^(١) الناس من توبته ،
فيحسن منه سبحانه أن يطبع على قلبه .

قيل له : قد بينا أنه لا فرق بين أن يتكرر ذلك ، ويكثر أو يقل ، في أنه لا
يحسن من الحكيم أن يديم التكليف عليه ، إلا مع صحة التوبة ، ووجوب
قبولها ، فإن المنع من التوبة والحال هذه ، كالنكح من نفس ما كلف .

فإن قال : ليس الوالد إذا تكرر من ولده العقوق ، وقبل منه المنكر حالا
بعد حال ، ثم رآه معصرا ، وقوى منه اليأس من صلاحه ، حسن منه أن يعرض عن
اعتذاره ، وإذا حسن منه ، حسن منه أن يمنعه ذلك ، فيجب أن يحسن مثله في التوبة .
قيل له : ليس الأمر في الاعتذار كما قدرته ، بل لا يحسن من الوالد إذا
عرف صدقه في الاعتذار الكثرة العائرة ألا يقبله ، كما لا يحسن منه ذلك في
الكرة الأولى ، ولا معتبر في هذا الباب بما يجرى به عادة كثير من الناس ، إذا
لم يعتبروا ما في العقول ، لأنه قد ثبت حسن الإحسان إلى كل واحد ، وقد علمنا
مع ذلك أن من أحسن إلى غيره حالا بعد حال ، فكفر نعمته ، أنه ربما استقيم
إدامة الإحسان ، وذلك لأمر يرجع إلى العادة ، لا إلى مقتضى العقول .

فإذا ثبتت هذه الجملة ، فيجب ألا تختلف التوبة في كيفيةها عن سائر الديون ،
على ما تقدم القول فيه ، لأن الوجه الذي له وجب في الندم والعزم بافرادها أن يزِيلَا
عقاب بعض القبائح ، أوجب أن يزِيلَا عقاب سائر القبائح .

(١) كذا في الأصل ، ومعنى حصل : بين وبين . والمراد أن الناس عرفوا حقيقة توبته في التوبة .
(انظر التاج والأساس : حصل) .

فصل

في أن التوبة لا تصح مع إقامة التائب على ما بعلمه أو بمعتقده قبيحا

اعلم أن المعتبر في هذا الباب بالاعتقادات ، لأنها الدواعي دون غيرها ، فإذا صحح ذلك وكان الندم إذا تعلق بالقبيح لقبحه ، وفارنه الداعي إلى العزم على مجانبة القبيح لقبحه ، بل نفس العزم ، فيجب أن يدعو ذلك إلى مجانبة كل القبايح التي يعتقد قبيحة ، فأما مالا يعلمه قبيحا ، ولا يعتقد كذلك ، إما بأن لم يخطر بباله ، أو بأن يعتقد حسنه ، فتوبته تصح وإن كان مقيا عليه . وعلى هذا الوجه يصح عندنا توبة البرهمن^(١) من القبايح العقلية ، مع إقامته على تكذيب الأنبياء ، لما اعتقد فيما أقام عليه أنه دين ، وأنه يحسن . وكذلك توبة الخارجي^١ مع إقامته على الخارجية ، وإنما كان كذلك ، لأن المعتبر في باب الدواعي بما يجمعه الاعتقاد ، الذي هو الداعي دون مالا بدخل تحته . يبين ذلك أن من ترك القبيح لقبحه ، لا يجوز أن يكون مقدما في الحال ، على قبيح يعتقد كذلك . وقد يجوز أن يكون مقدما في الحال على قبيح بظنه حسنا . والندم في هذا الوجه بمنزلة الترك ، فإذا جاز أن يترك أمرا لعله من العطل ، ويكون مقيا على ما فيه تلك العلة ، إذا كان يظن أنها ليست فيه ، فكذلك القول في التوبة .

فإن قيل : إن ذلك يوجب عليكم القول بأن التائب في بعض أحواله ، يلزمه ويجب عليه إقدام على القبيح ، وما أدى إلى ذلك يجب فساد ، لأنه يجب في التائب إذا كان معتقدا في بعض الحق أنه باطل ، وفي بعض الأفعال الحسنة الواجبة أنه قبيح ، أن يلزمه الندم على ذلك والعزم على مجانبته مثله ، وهذا يوجب في هذه التوبة ألا تنفك من القبيح .

(١) البرهمن : واحد البراهمة ، وهم عباد الهند ، نسبة إلى برهمن . قال في التاج : يوزن سفرجل ، مكسور الأول .

قيل له : إن الواجب على من تمسك بالباطل في حال التوبة ، أن يشك في ذلك ، لأنه لا بد من ورود الخطأ عليه ، المنبه له على زوال الثقة بما اعتقده ، ويفصل بين حاله في ذلك ، وبين حاله فيما تسكن إليه نفسه ، فإذا صح ذلك فتي لزمته التوبة من القبايح ، لزمه في الحال فيما اعتقده قبيحا من اعتقاداته وأفعاله ، أن يشك ويتردد عن ذلك الاعتقاد ، فلا تكون التوبة متناولة له ، ومتى فعل التوبة على هذا الوجه ، لا يكون فاعلا معها فعلا قبيحا ، وسقط بذلك قول السائل : إن هذه التوبة لا تنفك من فعل قبيح .

فإن قال : فلم يشك هذا المكلف فيما ذكرتموه ، أليس يكون عاصيا في ذلك ، والتوبة مع ذلك له لازمة ؟ أقليس ذلك يؤدي إلى ما أئزماكم ، من أنه لا يمكنه أن يفعل التوبة ، إلا على وجه يقبح عليه ، أو يضامه القبيح ؟ ١٠

قيل له : قد ثبت أنه يمكنه أن يفعلها سليمة بما ذكرته ، بأن يفعل في الحال الشك فيما اعتقده ، فإذا لم يفعل ذلك ، فليس بخارج من أن يكون من ذلك متمكنا ، فسبيله إذا لم يفعل ، سبيل من يتمكن في حال الطاعة من أن يفودها عن المعصية ، فأبى إلا أن يضم إليها معصية ، في أن ذلك لا يؤثر في حسن تكليف الطاعة .

فإن قال : إنه إذا لم يشك لا يمكنه أن يفعل التوبة ، إلا على وجه يقبح عليه ، بأن يكون ندما على حسن قد اعتقده قبيحا ، والندم على الحسن يقبح .

قيل له : إن التوبة من المعاصي المفصلة لا تكون ندما واحدا ، بل لا بد من ندم يخص كل معصية ، وإنما يكون الندم ندما واحدا ، إذا تاب من القبايح أجمع على الجلة ، فأما إذا ميزها إما بالعلم وإما بالاعتقاد ، فلا بد في كل واحدة منها من ندم مفرد . فإذا صح ذلك ، فمن اعتقد في الحسن أو الواجب أنه قبيح وقد وقعت منه (١٨ / ١٤)

قبائح يعلمها قبيحة ، فالواجب عليه الندم على ما فعله قبيحا ، ولا يلزمه الندم على الحسن الذي اعتقده قبيحا ، بل الواجب عليه مجانبة هذا الندم ، وأن يشك في ذلك ، فإذا لم يفعل صار مُقَدِّما مع التوبة الواجبة ، على قبيح قد كان يمكنه أن يتفك منه . فيجب ألا يكون ذلك قادحا في توبته .

ثم ينظر في حال هذا الندم ، فإن كان أعظم من التوبة ، صارت مُخْطِئة ، وإلا فالتوبة تكفرها .

وكذلك القول في التبييح الذي هو نائب عنه .

فإن قال : فلو تاب من المعاصي على جهة الجملة ، أليس يدخل فيه الحسن الذي قد اعتقده قبيحا ؟ قيل له : إذا لم يتميز باعتقاده ذلك ، فالندم إنما يتناول القبايح من فعله ، دون ما ليس بقبيح ، فلا يتعلق بما ذكرته ، إلا أن يفصله بالاعتقاد .

فإن قال : كيف تصح هذه التوبة ، مع هذا الشك ، ولا بد من أن يتنق عتاب ما شك فيه . وذلك يوجب ألا يمكنه بذل الجهد في تلافي ما تقدم منه ؟

قيل له : إنه لا يلزم الندم على الحسن الذي اعتقده قبيحا ، وإنما بقدر في نفسه أنه أن ذلك واجب . فأنما أن يكن واجبا في الحقيقة فلا . وإذا صح ذلك ، فحق شك فارق التبييح من الاعتقاد ، فتصح توبته من القبايح التي يعرف قبيحة على التفصيل ، وبما يظنه منها على الجملة ، فيكون مستدركا لما يكون منه ، والعتاب يزول عنه ، فلا يؤدي هذا القول إلى أنه لا يمكنه تلافي ما كان منه من الذنوب .

فإن قيل : وإذا كان مع هذه التوبة مقبها على قبايح لا يعلمها قبيحة ، ولم^(١) يستقد فيها أنها حسنة ، أفليس ذلك يوجب أن توبته لا تزيل عقابه ، وألا يكون متمكنا من ذلك ، وفي ذلك بعض ما قلتموه : من أن من هذا حاله يقبح من التقديم

سبحانه أن يديم تكليفه ؟

(١) في الأصل : (لم يندم) بدون واو قبل لم .

قيل له : إن الواجب في القبايح التي يعتقد فيها أنها حسنة ، من اعتقاد وفعل ، أن يشك في وقت التوبة / فيما اعتقده فيها ، ولا بد من أن يُحْطَرَّ بباله تجويز إقدامه ١٦٩ على قبايح ، وإن لم يعلمها ، فيتوب من هذه القبايح على الجملته ، وما يمل به مفضلاً ، على طريق التفصيل ، فيكون مزيلاً لسكل عقابه ، فله طريق إلى ذلك بهذا الوجه الذي بيناه ، وإن فعله فقد أزال عنه عقابه ، وإن لم يفعله فهو مغرط ، وسبيله سبيل من لم يفعل التوبة أصلاً ، في أنه مغرط مع التمكن .

فإن قال : أليس إذا لم يشك في القبيح الذي قد اعتقده حسناً ، فكذب الأنبياء الواقع من البرهى والواقع منه من التوبة ، لا يؤثر في إزالة عقابه ، فكيف تكون واجبة ؟

قيل له : إنها تزيل عقاب ما هي توبة منه ، فقد أثرت في الحقيقة . وإنما يبقى عليه عقاب ما لم يتوب منه ، مما كان يصح أن يتوب منه .

فإن قال : وإذا بقي عليه ذلك العقاب مع هذه الحال ، أفليس يجب (على قولكم) ألا يحسن من القديم تعالى أن يديم التكليف عليه ؟ قيل له : إن هذا العقاب - وإن كان ثابتاً - فله طريق إلى إزالته .

فإن قال : كيف يزيله وهو يعتقد فيه أنه واجب ؟

قيل له : بأن يشك في ذلك ، على ما بيناه ، فيتوب من جملة المعاصي والقبايح ، على طريق الجملته ، فيكون داخل فيه ، ويحول كل عقابه .

وقد يتمكن أيضاً من ذلك بأن يشك في الحال ، ويتأمل حال هذا الاعتقاد ، فيعلم أنه واقع على وجه لا تسكن نفسه إليه ، وعنده بذلك بضامته العلم بقبوحه ، فإذا ضامته هذا العلم ، صح أن يندم عليه ، على وجه يسكون ثابتاً ، فله طريق إلى التوبة منه على الجملته والتفصيل ، كما بيناه ، فلا يلزم من ذلك أن يكون الله مكلفاً

له على وجه لا يحسن ، أو أن يكون غير متمكن من تلافى ما كان منه .
فإن قال : إذا كانت التوبة عندكم من حقها ألا تقبل إلا بأن يكون
التائب باذلاً جهده فيها ، فكيف تقبل توبته مع تمسكه بقبيح لا يعلمه قبيحا ،
ولا يعتقد كذا ؟

قيل له : إنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه بذل الجهد إلا على الحد الذي ذكرناه .
وقد يمكنه أن يبذل جهده إذا لم يكن هذا الاعتقاد حاصلًا ، وإزالة ما يشك على
الوجهين الآخرين ، فإن كان تائبًا فتوبته مما تاب منه صحيحة ، لأنها بذل الجهد
في ذلك ، وإذا لم يكن تائبًا عنه ، فإما يكون باذلاً لجهده ، بأن يكون تائبًا
من الجميع .

فإن قال : إن وجب إذا تاب ألا يصح أن يكون مقبلاً على قبيح يعتقد
قبيحا ، فيجب إذا اعتقد أنه وقع منه قبيحا ، لم يقع [إلا] ^(١) أن يكون
نادما عليه .

قيل له : إن ذلك مما لا يحق أن يعلمه ، ومتى ظن أنه اعتقد ، فإن عيَّنه
بالندم ، كان الندم لا متعلق له ، وإن تناوله الندم على طريق الجملة ، تعلق
بالقبائح الواقعة منه دون ، لأنه إنما يندم على ما فعل من القبيح ، دون ما لم يفعله .
فإن قال : إنه إذا ندم على حد الجملة ، قال كلام سليم ، فأما إذا ندم عليه
معيَّنًا ، أفليس يكون فاعلا القبيح ؟

قيل له : إن ندم ، بشرط أن يكون قد فعله على قبحه ، فالندم حسن . وقد
ثبت فيه أنه قد يتعلق بشرط ، كما قد يتعلق على وجه دون وجه ، وإن كان ندم
عليه لا على هذا الشرط ، والقبيح لم يقع منه ، فقد أخطأ فيما فعله من الندم ، لأن

(١) (إلا) : زيادة يستقيم بها الكلام .

الواجب عليه فيما يأتيه من الندم ، أن يكون مطابقا لعمله ، فإذا لم يعلم وقوع القبيح منه بعينه ، فيجب أن يكون الندم على جهة القطع لا يحسن ، فأما إذا ندم على ما لم يفعله بظنه ، فالندم كالمشروط ، وهو ندم لا متعلق له ، وذلك لا يمتنع في الندم كما لا يمتنع في الاعتقاد والعلم . والقول في توبة من لم يفعل الواجب ، كالقول في فاعل القبيح ، في الوجوه التي ذكرناها ، وكذلك إذا تاب من الأمرين ، فالحال واحد في المسائل التي بينهاها .

فصل

في دواعي الفعل والترك ، وما يتفقان فيه ويختلفان ، عند اتفاقهما واختلافهما

اعلم أن للقادر أحوالا ثلاثة ؛ أحدها : أن يفعل للداعي . والثاني : أن يترك الفعل له . والثالث : ألا يفعل الفعل لأجله . وكل ذلك إنما يجب في العالم المميز القاصد ، لأن الفعل قد يقع من القادر مع فقد الداعي ، / فلو لا صحة ذلك ، لما صح الفعل من الساهي والثائم ، ولما صح أن يقع من القادر ما لا يحظر له على بال . وقد بينا في غير موضع من الكتاب ، أن الفعل لو لم يصح وقوعه من القادر ألا بداع ، لبطل تعاق صحته بكونه قادرا ، فأما إذا كان عالما ، فإنه مؤثر لفعل على فعل ، فلا بد من داع ، ولنا نفي بذلك ، قادرا يدعوه إلى الفعل ، لأن ذلك لو وجب لأدى إلى مالا نهاية له ، إن دعا القادر فعل من الأفعال ، وإنما نفي مالا جلّه يختار الفعل ويؤثره .

واعلم أنه قد يختار الفعل لحسنه ، ولأنه نفع ، أو فيه نفع ، أو يؤدي إلى نفع ، أو لأنه دفع ضرر ، أو يؤدي إلى ذلك . وقد يختاره لظن ذلك واعتقاده فيه بعض ما ذكرناه من الوجوه ، لأننا قد بينا أن الاعتبار بالداعي ما عليه الفاعل ،

دون نفس الفعل ، لأنه إذا لم يعتد في الفعل نفعاً ، وفيه النفع الكبير ، لم يدعه ذلك إلى فعله ، فإذا اعتد ذلك فيه وغلته ، وإن لم يكن معه نفع ، فقد يفعله . ولذلك لا يعتبر بكونه مشهياً ، لأنه لو قدر أن الفعل الذي يشبهه يضره ، لم يكن كونه مشهياً داعياً له .

فأما دواعي الترك فقد تكون قبيح المتروك ، وقد تكون لأنه ضرر أو فيه ضرر ، وقد تكون لأن فيه نفوت نفع ، أو يؤدي إلى ذلك . والظن فيه قد يقوم مقام العلم ، متى كان حال المتروك على ما وصفناه ، معه دعاة^(١) الداعي إلى تركه . هذا إذا كان على حالة لا ينفك معها من الفعل .

فأما إذا كان قد ينفك من الفعل ، فالأصل فيما ذكرناه ، أنه يدعوه إلى ألا يفعل فقط ، وإنما يختار الترك مع ذلك ، لأسر زائد ، لأنه في هذا الوجه كالانفصال من حال المتروك ، من حيث يمكنه الخلو منه ، من دون الترك . وأما الدواعي إلى ألا يفعل ، فهي التي ذكرناها ، لأن الحال فيه ، والحال في الترك ، تتفق ولا تختلف من حيث علم أنه إنما يفعل الترك بحال يرجع إلى المتروك ، والفرص فيه أن يخرج عن أن يكون فاعلاً للمتروك ، ولذلك قلنا إنه إذا أسكنه الخروج بالأفعال فقط ، لم يختار الترك ، وإنما يختاره إذا ميزه من غيره ، لعله زائدة .

واعلم أن هذه الدواعي هي الأصول . وقد تجتمع في الفعل ، وقد تفرق ، وقد تقوى وقد تصنف . فإذا انفرد النفع في العقل أو دفع الضرر ، فإن القادر منا يحصل مُنجباً إلى فعله . وكذلك إذا انفرد في المتروك أنه ضرر أو فوت نفع ، فإنه يكون مُنجباً إلى ألا يفعله . ولذلك يحصل أحدهما مُنجباً إلى تناول الطعام الطيب ، مع الجوع الشديد ، وكذلك يكون مُنجباً إلى ألا يقتل نفسه ، ومتى كان مُنجباً إلى

(١) كذا في الأصل . ولعل الصواب : (دعاة) .

تناول النفع باليسير من الضرر الذى فى الفعل ، لا يعتد به ، لأنه لا فرق بين ألا يكون فيه ضرر البتة ، وبين ألا يعتد بما فيه من المضرة ، ولذلك لا يعتد الأكل مع الجوع الشديد للطعام الطيب ، بما عليه من الضرر اليسير ، فى تحريك يده ، والمضغ والبلع ، وبصير ذلك القدر كأنه لا حكم له .

وكذلك القول إذا كان ملجأً إلى ترك الفعل لما فيه من الضرر ، وما يجرى مجراه ، فى أنه لا يعتبر تيسير الضرر الذى فى الترك ، بل ربما يحصل ملجأً إلى الحرب من ضرر بفعل يحصل فيه الضرر الكبير ، كالحرب من السبع ، بالعدو على الشوك . وهذا إنما يكون إذا لم يمكنه الانفكاك من هذا القدر من الضرر ، ويمكنه الانفكاك من ذلك الضرر العظيم . ولذلك قال شيوخنا : إن الهاوب من السبع ، إنما يجب أن يكون ملجأً إلى ألا يقف . ثم إن أمكنه أن يعمل نفسه غير واقف بالضرر اليسير ، لم يعدل عنه إلى الضرر الكبير .

واعلم أن الإلجاء لا يدخل فيما يفعل لحسنه ، أو لا يفعل لقبحه ، ولذلك لا يصح الإلجاء على القديم سبحانه ، مع علمنا بأنه يفعل الفعل لحسنه ، ولا بفعل المقبحات لقبحها ، فإذا انفرد المفعول والمتروك بما ذكرناه ، لم يتعلق الإلجاء به . فأما إذا افترق بذلك المنافع والمضار ، فالإلجاء فيه مدخل عليها . [١٦] قدمناه . وقد بينا من قبل ، أن الداعى إذا قوى ، وبلغ حد الإلجاء ، فإنما يخالف حاله حال مالا يبلغ هذا البالغ فى أحكام : منها سقوط الذم والمدح ، فيصير الملجأ وإن فعل وترك بمنزلة السامى والنائم . ومنها قبح التكليف ، وزوال الأمر والنهى ، لأن ذلك إنما يحسن فيما يصح فيه الذم والمدح . ومنها أن فعل الملجأ كأنه فعل المُلجئ . ، فى أنه لا يتعلق به شكر ولادم ، إن كان من باب الإحسان والإساءة . ومنها أن فله يصير كأنه فعل المُلجئ . ، فى باب العوض ، فيتعلق ذلك بالمُلجئ .

دونه ، وكل ذلك مما بيناه متفرقا في الكتاب . ولهذا الجملة قلت : إن ما يتناولُه التكليف من الفعل والترك ، لا بد من أن يقتصر بنفعه الضرر ، وبضرره النفع . حتى تتردد دواعيه بين الفعل والترك ، فيزول فيه الإلجاء ، ويصح أن يفعله على على الوجه الذي كُلف أو لا أن يفعله ، وعلى الوجه الذي لزمه ألا يفعله .

وقد بينا من قبل أن هذه الدواعي قد تكون معجلة ، وقد تكون مؤخرة ، وبيننا أن النفع الذي يفعله الفعل الشاق ، إذا كان ثوابا متأخرا ، فلا بد من زوال الإلجاء ، وبيننا أن النفع ودفع الضرر ، إنما يتعلق بهما الإلجاء ، إذا كانا معجَّلين ، أو في حكم المعجل ، فإنما امتحن الله تعالى عباده في التكليف ، بأن يفعله ما يشق ، أو يجري مجرى الشاق ، بشهوته له ، وقوة دواعيه للثواب المرجو . فها هذا حاله ، يتناولُه التكليف ، من حيث حصل فيه في الوقت المشقة ، على الوجه الذي قدمنا ذكره في هذا الباب ، وكان النفع الملتبس به متأخرا ، ولذلك قلنا : إن الثواب لو كان مُعَجَّلا ، أو في حكم المعجل ، لبطل التكليف ، لعود حال المكلف إلى حال المُدْجَأ .

وليس المقصد بما أوردناه من الجملة إلا ما نذكره الآن ، لتعلقه

بالتوبة ، فنقول :

إن الفعلين قد يتفقان فيما له يفعلهما ، أو يختلفان . فإذا اختلفا فلا شبهة في أنه يجوز أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، فأما إذا اتفقا فيما له يفعلهما ، فقد يتفقان في ذلك مع تناير الوقتين ، فلا شك أنه يجوز أن يفعل أحدهما ، ولا يفعل الآخر ، لأن تناير الوقتين بمنزلة اختلاف الداعيين ، فإذا صح هذان الوجهان صح أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، فكذلك في هذا الوجه . وقد تكون الحال واحدة .

وليس يخلو من أن يمكنه الجمع بينهما ، أو يتعذر ، فإن تعذر ذلك ، فلا شك في أنه يفعل أحدهما ، ولا يفعل الآخر ، لأن الداعي يتبع الصحة . وإنما يقال إن الداعي يدعو إلى الجمع والتفريق في وقت واحد ، متى صح الفعلان ، ويمكنه الجمع بينهما ، فليس يخلو حاله من وجهين : إما أن يكون عليه في الجمع بينهما زيادة مشقة ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان عليه زيادة مشقة ، لم يمتنع أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، لأن لزيادة المشقة تأثيرا في تغير الدواعي . فأما إذا لم يكن هناك زيادة مشقة ، فيجب أن ينظر : فإن كان يفعل الفعل للنفع ودفع الضرر ، ففي هذا الوجه لا يجوز أن يفعل أحدهما إلا ويفعل الآخر ، لأن غرضه التماس مصلحته في باب النفع ودفع الضرر ، ويمكنه أن يتوصل إلى نفع كثير والمشقة واحدة بالفعلين ، فلا يجوز أن يقتصر على أحدهما . وهذا الوجه بعيد ، إلا أن يحصل مانعا .

ولذلك قال أبو هاشم رحمه الله ، فيما هذا حاله : إنه يفعل أحدهما لما له يفعل الآخر . وقال في موضع آخر : إنه يفعلهما للإجاء . ومعنى اللفظتين يتقارب ، لأن من قوله : إن الفعل بخلاف الترك ، فحق لم يحمل كلامه على أنه يفعل أحدهما لما له يفعل الآخر ، وهو الإجاء ، كان ذلك ناقصا لفصله بين الفعل والترك ، فإن كان إنما يفعل أحدهما لحسنه ، أو لما يجري هذا الجرى ، فإنه لا يجب أن يفعل الآخر ، لأنه لو كان متى فعل الحسن لحسنه ، فعل كل جنس ، لوجب من ذلك خلاف ما نعلمه من أنفسنا فيما نأتيه من الصدقات وغيرها ، ولوجب من ذلك في القديم تعالى ، أن يفعل ما لا نهاية له .

فأما إذا لم يفعل الفعل لضرب من الدواعي ، فإنه لا يصح في الحال أن يفعل ما شاركه في ذلك ، متى اجتمعت شرائطه .

منها أن يكون القادر واحدا ، ولوقت واحدا ، والداعي واحدا ، وأن يكون ذلك الداعي يختص بمن يصح عليه الإلجاء . فتى كانت الحال هذه ، ولم بفعل الفعل الذى تمذر عليه لبعض الوجوه ، فواجب فى الوقت ألا يفعله فى الدواعى ، أو اتفق وتناير الوقتان ، أو كان الكلام على من لا يجوز عليه الإلجاء ، أو على فاعلين ، فذلك غير واجب ، فلا يمتنع فى هذه الوجوه ألا يفعل أحدهما ، مع كونه فاعلا للآخر .

واعلم أن المقصد بترك الفعل حال المتروك ، لا حال الترك ، لأن تارك الفعل إنما يتركه لعله فى المتروك ، لا حال الترك ، لأن تارك الفعل إنما يتركه لعله فى المتروك ، على ما قدمناه ، ولذلك قلنا متى أمكنه أن يخرج عن فعله بلا ترك ، فلا بد من أن يؤثر الترك لداع زائد . فإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون حكم الترك حكما ألا يفعله ، فى الوجوه التى ذكرناها . فيجب إذا ترك الفعل لعله من العلة ، أن يكون تاركا فى الوقت اسكل ما شاركه فى تلك العلة .

قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : وذلك مما يجده عند / الامتحان ، لأن أحدا لو ترك أكل الشيء لمخوضته ، لم يحز أن يأكل حامضا فى تلك الحال ، وإن كان يصح متى تركه لمخوضته الشديدة ، أن يتناول ما حموضته أخف ، أو يتناول المُرّ من الطعام . وكذلك فقد صح أن أحدا إذا ترك ضرب اليتيم بإحدى يديه ، لأنه إساءة ، فلا بد من أن يكون تاركا لضربه باليد الأخرى . وليس كذلك حال الفعل ، لأنه قد يتصدق بإحدى يديه ، لأنه إحسان ، ولا يجب ذلك باليد الأخرى مع تمكّنه . ولذلك قد يمسح رأس اليتيم بإحدى يديه إشفاقا ، ولا يجب أن يكون ماسحا باليد الأخرى . وقال رحمه الله : إن هذه القضية واجبة فى الفصل بين الترك والفعل ، من غير علة يمكن ذكرها .

وقد مر في كلامه في بعض المواضع ، أن الترك إنما فارق الفعل ، لأنه ليس عليه في الترك مؤنة ، مثل الذي عليه في الفعل ، ولأن تركه للكثير من الفعل ، كتركه للقليل ، وليس كذلك حال الفعل .

ولهذه الجملة أوجب الفصل بين الفعل والترك ، فيمن تجوز عليه للنافع والمضار ، دون القديم تعالى ، ولا فرق بين القديم والمحدث ، إذا تعلق الأفعال ببعضها ببعض ، واتفق دواعيها ، حتى صار ماله يفعل ولا يفعل ، حاصل في كل فعل . ولذلك قلنا : إنه تعالى إذا لم يفعل بعض القبائح لقبحها ، ولا ستفاته عنها ، فكذلك كل القبائح . وإذا فعل بعض الواجبات لوجوبه ، فكذلك سائر الواجبات . فصار حال القديم سبحانه في ذلك ، كحال الواحد منا في الترك الذي ذكرناه ، لا لأن لبعض الأفعال التي يقدر عليها تعلقا ببعض ، لكن لأن في كل واحد منها الوجه الذي له يفعله ، أو لا يفعله .

فإذا صحت هذه الجملة ، فيجب أن ينظر في حال التوبة : فإن كانت كالترك ، وجب أن تجرى مجراه في الوجه الذي ذكرناه ، وإن كانت كالفعل ، فغير ممتنع أن يتوب من الفعل لقبحه ، ويكون مقبها على قبيح آخر ، فلا يكون نادما عليه . وقد عرفنا أنه بمنزلة الترك ، لأن الترك هو فعل أيضا ، لكنه لما كان المقصد بإيثاره حال المتروك دون حاله ، فارق حكمه لحكم الفعل ، فكذلك التوبة ، قد علمنا أن المقصد بها حال ما هي توبة منه ، دون حالها ، فيجب أن تكون بمنزلة الترك فيما قدمناه . ولذلك قلنا فيها : إنها إقلاع عن القبيح كالترك ، ولذلك صرح أن يقال فيها إنها بذل المجهود في استدراك ما كان منه ، وإنها محل محل ألا يفعل ما قد فعله ، وكل ذلك يؤذن فيها بأنها كالترك ، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يترك في الوقت شيئا لعله ، وهو مقيم على ما شاركه في تلك العلة ،

فيجب ألا يجوز أن يندم على القبيح لقبحه ، ويقم على قبيح بعلمه أو يستغفره كذلك ، وكما يصح أن يترك شيئا لعله ولا يترك ما شاركه في تلك العلة ، إذا لم يعلمه ولم يستغفره كذلك ، فكذلك لا يمتنع أن يندم على القبيح لقبحه وهو مقيم على قبيح لا يعلمه ولا يستغفره قبيحا ، بل بظنه حسنا .

ومن خالفنا في التوبة يقول بمثل هذه الطريقة ؛ لأن عندهم لا يجوز أن يكون تائباً من فعل وهو مقيم على ما شاركه في كل ما له تاب منه ، من القبح والزواج والدواعي والمعظم وغير ذلك ، فلو لأن الأصل الذي ذكرناه صحيح ، لكان لا يمتنع على قولهم ، أن يندم على الفعل لقبحه ، ولبعض الوجوه التي يذكرونها في هذا الباب ، وهو مع ذلك مصرّ مقيم على ما يتناولها في كل الوجوه التي لأجلها تاب مما تاب منه . وهذا يؤدي إلى كون التائب مصرّاً ، وإلى ألا يكون الإصرار في جميع وجوهه كالمتنافي للتوبة ، وقد بينا فساد ذلك فيما تقدم . وإنما يجب أن ينظر فيما قلناه أهو الصحيح ، أو ما ذنب الخائف إليه ؟ فإن وجب في التوبة أن تكون متعلقة بالقبيح لقبحه ، وجب ما ذكرناه . وقد دللنا على صحة ذلك ، وأنه لا ممتنع بما عدا هذه الصفة ، وهذه جملة كافية في هذا الباب .

فصل

في ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة

اعلم أنه لا يجوز أن يكون مستحقاً للعقاب إلا والتوبة له لازمة ، ومنه صححة ، / لأننا قلنا إنه مكلف ، وهذا حاله ، والتوبة لا تصح منه ، أوجب ذلك قبح تكليفه على ما تقدم ذكره ، ولا يجوز أن تلزمه التوبة إلا وهو على حال معها تصح منه ، وإلا أوجب ذلك تكاليف الفعل على وجه لا يصح وجوده عليه ،

وذلك بمنزلة تكليف مالا يطاق ، فإذا صح ذلك ، فحال المكلف لا يخلو من أقسام :

إما أن يكون عالما بما يلزمه أن يتوب منه ، أو يكون عالما بذلك على وجه الجملة ، فالتوبة تصح منه ، بأن يأتي بالتندم والعزم على طريق الجملة ؛ أو يكون ظانا لذلك وخائفا منه ، فالتوبة تصح منه على الوجهين ، لأن ظنه قد يصح أن يكون متعلقا بعين ، كما يصح أن يتناول المظنون ، على حد الجملة .

وإما أن يكون عالما ببعض ما يتوب منه ، دون بعض ، فإلّا لا يعلمه إذا جَوّزه وظنه لزمه ، أن يندم فيما علم ، على طريق التفصيل ، وفيما خاف مما لا يعلمه بعينه على طريق الجملة ، لأنه لا فرق بين الكل والبعض في الظن والعلم ، وفي كيفية التوبة منه ، إما على جملة أو تفصيل .

وإما أن يكون عالما ببعض ما يتوب منه ، والبعض الآخر مما يستحق به العقاب ، يمتنعه على حالة لا يلزمه معها التوبة منه عنده ، بأن يعتقد في القبيح أنه حسن ، فالتوبة منه تصح ، على ما قدمنا ذكره ، لأننا قد بينا أنه يلزمه الشك في حال يلزمه فيه التوبة ، ويمكنه أن يفعله مع هذا الشك فيه ، ويحول كل عقابه . وإن لم يفعل الشك ، يكون تائباً مما ندم عليه دون ما اعتقد فيه الحسن ، فلا يخرج من أن يكون التوبة منه ممكنة ، على الوجه الذي يزيل العقاب ، وقد بينا القول في تفصيل ذلك من قبل .

فإن قال : أفجوزون أن يعلم بعض القبايح ، ويسهو عن البعض ، حتى لا يخطر بباله ، فلا يحصل عالماً به ولا خائفاً .

قيل له : يجوز ذلك لما بيناه ، من أنه لا يجوز مع التكليف أن يكون مستحقاً للعقاب ، ولا يكون متمكناً من إزالته ، حتى يصح منه الانتفاع بطاعته ،

فن وصفت حاله لا بد من أن يخطر بباله ما يخاف منه من الإقدام على القبائح ، فيلزمه التوبة على طريق الجلمة . وكذلك القول فيمن يسهو عن كل معاصيه ، لأنه لا يصح على هذه الطريقة ، أن يكون ساهيا عنها ، على الجلمة والتفصيل جميعا ، وإنما يصح ذلك في تفصيله ، فيكون خائفا ، ويلزمه التوبة ، على طريق الجلمة . وكذلك القول فيمن يسهو عن كل معاصيه ، لأنه لا يصح على هذه الطريقة أن يكون ساهيا على طريق الجلمة ، وهو عالم بما وقع منه على طريق التفصيل ، لأن ذلك يتناقض .

فإن قيل : أما يصح أن يلزمه التوبة ولا عقاب يستحقه ، فيجب ألا يمتنع فداء وجوبها عليه ، وإن كان مستحقا للعقاب .

قيل له : إن الدلالة قد دلت ، على أن التحرز من المضار المظنونة واجب ، كوجوب التحرز من المضار المعلومة ، فإذا صح ذلك ، فالعالم بما يستحقه من العقاب ، يلزمه التحرز منه ، لمكان العلم ، وقد يجوز أن يتعلق بأن يستحق العقاب وهو غير مستحق له ، فيلزمه التوبة للخوف . وهذا الظن قد بتأني فيه على وجهين : أحدهما أن يكون ظانا لنفس القبيح ، وأنه واقعه وهو في الحقيقة لم يواقع . والثاني أن يكون قد تاب بما علم من القبيح ، وقد نسي توبته ، فهو ظان لبقاء ما يستحقه من العقاب ، فتلزمه التوبة على هذين الوجهين ، وإن لم يكن هناك عقاب للخوف الشديد ، على ما ذكرناه .

فإن قال : أفترجون أن يكون مقدما على قبيح ، وبغلب على ظنه أنه صغير مكفر بمعظم طاعاته ، وتقوى أمارته ذلك في نفسه ، فلا تلزمه التوبة ؟

قيل له : لا يجوز ذلك ، لأن وقوع نفس القبيح منه ، مع علمه بأنه يستحق الذم عليه ، وأن من حقه أن يستحق العقاب عليه ، إلا لدافع ، يقتضى ثبوت

أماراة العقاب ، فلا نصح في شيء من القبائح ، من جهة العقل والسمع ، أن يحصل فيه ضد هذه الأمارات ، بل لا بد من أن يكون خائفا من العقاب واستحقاقه ، وإذا لزم الخوف في كل قبيح يقع منه ، فالتوبة لازمة .

فإن قال : أليس قد يعلم العاقل في الإساءة^(١) إلى غيره أنها يسيرة ، بالإضافة إلى عظيم إحسانه ، أو يظن ذلك ، فإذا جاز حصول هذه الأماراة في الإساءة ، فلا تلزمه المَعْدرة ، فهلا جوزتم مثله في التوبة ؟

قيل له : إن تأثير الإحسان والإساءة مما يظهر في الحال ، فلا يمتنع أن يعلم العالم مزية أحدهما على الآخر ، إذا تجلّى وظهر . وليس كذلك المستحق من العقاب على القبيح ، لأنه مما لا يظهر للكلف قدره وكيفيته في الوقت ، فلا يصح أن يعلم قصوره من ثوابه إلا من جهة السمع والأدلة . فأما أن يحصل في ذلك أماراة قبيحة .

يبين ذلك أن الخوف من المضار أغلب على النفس ، من السكون والأمن . وذلك مما يقبضه العاقل عند ورود جهات الخوف مع جهات الأمن ، فإذا كان كذلك ، وكانت المضار التي يخافها بالعقاب عظيمة ، فلا بد من أن يكون الأغلب في نفس المكلف الخوف ، فتكون التوبة لازمة ، وإن جوز في مصيبتها أن تكون صغيرة ، كما تلزمه التوبة وإن جوز فيما يخافه من المعصية ألا يكون واقعا من قبل ، لأن تجويز فقد وقوعه ، أكد من تجويز صغيرة . فإذا لم يؤثر ذلك في زوال الخوف ، فبأن لا يؤثر تجويز صغيرة أولى ، فيجب أن تكون التوبة لازمة على كل حال .

(١) و الأصل : (الساء) بدون غلط على الحروف . والكن المقام يقتضي لفظة (الإساءة) بدليل مقابلتها بقوله بعده (بعظيم إحسانه) .

وأما أن يكون المكلف غير مستحق للعقاب ، لكنه يعلم أنه إن ثبت فيستحقه لا محالة ، أو يقوى ذلك في ظنه ، فتلزمه التوبة ، لأن الدلالة قد دلت على أن التحرز مما يخاف منه من المضار ، تلزم بالفعل الذي لولاه لوقع ذلك المخوف ، أو خيف وقوعه ، ولا فرق في العقل بين ذلك وبين التحرز من الواقع أو ماهو في حكمه .

فإذا صح ذلك ، وثبت على أحد المذهبين أن فاعل سبب إصابة المؤمن ، قد يخاف من استحقاق العقاب على الإصابة ، لأنه يعلم أن ذلك فسق بالسمع ، أو يحوزه من جهة العقل ، فتلزمه التوبة ، لأملة التي قدمناها ، لأنه مكلف فيما بين حال السبب وحال الإصابة من الأوقات ، فلا بد من أن يتمكن من الانتفاع بطاعته .

فأما على المذهب الثاني فالكلام ظاهر ، لأنه إذا استحق عقاب المسبب والسبب جميعا ، في حال وجود السبب ، فالتوبة تزيد العقاب المستحق ، على هذه الطريقة .

فأما التوبة من كونه غير فاعل لنا وجب عليه من قبل ، فالكلام فيه كالكلام في التوبة من فعل القبيح ، في سائر الوجوه التي ذكرناها ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قال : فلو أنه لم يخف في الوقت من عقاب يستحقه ، لكنه ذكر أنه كان من قبل ظانا لعقاب يستحقه ، أو علما به ، أتلزمه التوبة ؟

قيل له : نعم . لأنه إذا ذكر علمه ، فلا بد من أن يكون عالما بالعلم ، إما على جملة أو تفصيل ، فالتوبة له لازمة ، وإذا ذكر الظن ، فلا بد عند ذكر الظن من أن يخاف كخوفه ضد الظن . فالتوبة له لازمة . ولا معتبر فيما ذكرناه بالمكلف ،

الذى يلمو ويقلّ فكره في أحوال آخرته ، لأن من هذا حاله ، قد يكون في حكم العاقل ، مع ذكر معاصيه ، فكما أن ذلك لا يُخرج التوبة من أن تكون لازمة له ، فكذلك القول في سائر أحواله . وإنما الكلام في أنه سبحانه لا يخلّ المكلف ، مع تفریطه واستحقاقه للعقوبة ، مما معه يعلم لزوم التوبة له . ثم قد يصح أن يؤثّر من قبل نفسه ، بالتشاغل والغفلة ، وذلك لا يؤثر في هذا الباب ، كما لا يؤثر في وجوب سائر الواجبات عليه ، إذا حصل الوجه الذى لأجله يجب .

فصل

في أن المكلف لو علم صغر معصية عند عظم طاعته ، هل كانت التوبة لازمة له ؟

اعلم أن هذه المسألة لا تتأني من جهة العقل في المكلف ، ولا من جهة السمع فينا والحال هذه . لأنه قد ثبت أننا لا نعلم في شيء من المعاصي الواقعة منا ، أنه صغير ، بل لا شيء يشار إليه منها ، إلا ويحوزه كبيراً ، فالتوبة واجبة من جميعها ، في العقل والسمع علينا . وإنما تصح المسألة في الأنبياء صلوات الله عليهم ، لأنهم يقطعون على صغيرة معاصيهم ، بالدلائل الذى به يعلم أن معاصيهم لا تكون إلا صغيرة ، ويصح فينا على ضرب من التقدير ، بأن يقال : لو علمنا في بعضها أنها صغيرة هل كانت التوبة لازمة لنا من جهة العقل ؟ وهل حصل في السمع ما يدل على وجوبها ؟

والذى كان يقول شيخنا أبو على رحمه الله : أن التوبة منها واجبة ، كوجوبها من سائر المعاصي ، لأن عنده أن التوبة والإصرار بتعاقبان على المكلف ، عند ذكر المعصية ، ولا فصل في ذلك بين الصغيرة والكبيرة ، فأوجب لذلك التوبة (٥٠ / ١٤ الفنى)

من الصغير ، وهذه العلة قادت إلى القول بأن تعبد التوبة تُلزمه حالا بعد حال ، متى ذكر معاصيه في حال التكليف .

والذي يقوله أبو هاشم رحمه الله : إن ذلك غير واجب من جهة العقل ، ولا يُقطع من جهة السمع أيضا على وجوبه .

فإن قال : أيقبح عنده أن تكون حسنة إذا لم تكن واجبة ؟
قيل له : نعم .

فإن قال : هلا قلتم إنها تقبح إذا لم تجب ، لأنها إنما تجب لدفع الضرر ، وكل ضرر يجب لدفع الضرر ، فمتى لم يجب من حيث لا ضرر يُدفع به ، فلا بد من قبحه ؟

قيل له : إنما يجب ما ذكرته متى لم يحصل فيه وجه آخر ، يجبس لأجله ، ولا يتمتع فيها أن تكون مصلحة . فإن قال : فينبى إذا كانت مصلحة ، أن تكون واجبة .

قيل له : قد تكون المصلحة على ضربين : أحدها يجب ، والآخر يكون مرغبا فيه ، كما نقوله في الصلاة والصيام . فإن كان المعلوم من حال المكلف أنه إذا فعل هذه التوبة ينزجر عن قبيح ، أو يختار بعض الواجبات لا محالة ، فهي واجبة . وإن كان المعلوم أنها تسهل الواجب كتسهيل التوافل للواجبات ، فهي من باب المرغَب فيه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في التوافل : إنها تكون مسهلة لأمثالها من المفرائض ، حتى بين في كل نافلة ، أنه لا بد في جنسها وقيلها من فريضة ، فإذا صح ذلك ، لم يتمتع في التوبة من الصغيرة أن تكون نافلة ، وتكون مسهلة للتوبة الواجبة فيمن يصح أن يكون عالما بالصغير ، ومفارقة الكبير . وكذلك

القول في تجديد التوبة ، لأن ذلك لاشك مستحب في الشرع ، ولا يكون كذلك إلا على الوجه الذي وصفناه .

فإن قال : فإن كانت تحسن أو تجب من جهة المصلحة ، على أحد هذين الوجهين ، فيجب من جهة العقل ، أن تكون قبيحة ، ولو كانت قبيحة وضدها أيضا قبيحا ، لوجب ألا يصح من المكلف وقد واقع المعصية الصغيرة ، أن ينفك من القبيح .

قيل له : قد ثبت بالدليل عندنا ، جواز خلو القادر من الأخذ والترك ، ولو كانت الحال ما ذكرته ، ما كان يجب ألا يمكنه الانفكاك من القبيح .

فإن قال : فأنتم تقولون إنه في بعض الأحوال لا يخلو من الفعل ، وإن جاز أن يترعى من الأخذ والترك ، فالسؤال لازم لكم في بعض الأحوال . ١٠

قيل له : إنما وجب ذلك في أفعال الجوارح ، من الأكواف وما يجري مجراها ، فأما في أفعال القلب ، فذلك غير واجب ، لأن حال القادر لا يختلف فيها ، كاختلاف حاله في أفعال الجوارح .

فإن قال : فعند الدواعي لا يترعى من الفعل ، فالسؤال لازم لكم .

قيل له : يلزمه عندنا لو كان الفعل وتركه قبيحين أن يغير دواعيه ، لأن ذلك ممكن ، فيخلو منها ، هذا لو صح أن للتوبة تركا ، فكيف وقد علمنا أنه لا ترك لها في الحقيقة ، لأن من حق الترك أن يكون ضدا ، ولا ضد للتوبة .

فإن قال : إن تركها هو الاعتباط بالمعصية ، لأنه يضاد الندم أو العزم على فعل مثاتها ، لأنه يضاد العزم على تركها ، وكراهة ترك المعصية لا تضاد لإرادتها ، فكيف يصح والحال هذه أن تقولوا : لا ضد لها ؟

قيل له : إن الأقرب في الاغتياب بالمعصية ، أن يكون هو السرور بها ، وذلك يتنافى النعم ، دون الندم . وإنما لا يصح أن يكون نادما منقبطا ، لأن الندم يحاميه النعم ، فما يتنافى بما يحتاج إليه ، يصير كأنه مناف له ، وما حل هذا المحل لا يعد تركا .

فأما العزم على مثل المعصية فليس وجه قبحه لأنه ترك التوبة ، لأنه وإن لم يقع منه معصية ، فذلك يقبح منه ، لأنه إرادة لتقبيح . وكذلك القول في كراهة ترك المعصية ، لأنها من حيث كانت كراهة للحسن يقبح ، فالذى يتعلق قبحه بالتوبة هو ما يتنافى الندم ، أو يجري مجرى المتنافى له . وقد بينا أنه لا بدل لها في الحقيقة ، فلا يصح ما سأل عنه .

فإن قال : إذا ثبت في السرور ، أنه في حكم المتنافى للتوبة ، إن كان الندم جنسا غير الاعتقاد ، وإن كان هو الاعتقاد ، فهو ضده في الحقيقة ، فالمسألة لازمة ، لأنه قد ثبت عند خطور المعصية بيباله ، وخطورها^(١) بيباله ، في أمثالها من المعرض ، أنه لا يخلو من هذين ؛ وهذا يوجب صحة ما سألت عنه ، من القول بوجوب التوبة من الصغير ، عقلا .

قيل له : إن السرور بالمعصية ، إنما يقبح إذا كان اعتقادا لكونها منفعة ، أو أنها مؤدبة إلى منفعة أو أن يكون سرورا بها ، من حيث كانت معصية ، لأن كل ذلك يكون جهلا . فأما إن اعتقد فيها أنه انتفع في الحال بها ، من حيث التذلل بها ، وانتفع عاجلا بها ، فذلك حسن ، لأنه قد يكون من باب العلوم الضرورية . أما ترى إلى الجائع كيف يسر بأكل مال غيره ، لكنه إذا كان قد استدل فلم كون المضار فيها موفية ، يصير سروره في حكم ما لا يعتد به ، فإن لم يكن قد استدل

(١) في الأصل : (وخطور) بدون الصغير .

على ذلك واعتقد أنه لا عقاب عليها ، أو كان واقفا في ذلك ، فغير ممتنع أن يكون مسرورا بها ومغتبطا ، ولا يكون ذلك قبيحا .

وربما أريد بالاغتباط شدة التمسك بالمعصية . وهذا لا يقع إلا قبيحا ، لأنه إما أن يراد به الدوام عليها ، والمزم القوي على فعل مثلها ، أو الزهد في تركها ، لكن كل ذلك مما قد يجوز أن يخلو منه وإن لم يفعل التوبة ، لأنه لا يتعلق بها كتملق الاغتباط ، إذا أريد به السرور على ما قدمنا ذكره .

وبعد ، فإنه قد يخرج من أن يكون تائبا ومغتبطا ، بأن يندم على المعصية ، لا لأنها معصية ، لكن لأنه لم يفلح بها منفعة ، إلى غير ذلك ، ومن هذا حاله لا يمتنع أن يكون عاريا من التوبة وضدّها ، فنأين أنهم لو قبحوا لما أمكنه الانفكاك من القبح . ١

فإن قال : إن هذا الندم في القبح ، كترك التوبة ، فكيف يقطع بذلك ما قدمناه ؟

قيل له : إن الندم على القبح ، بمنزلة كراهة القبيح ، فلا يمتنع أن يحسن على بعض الوجوه كالكرهية ، فإذا حسن من جهة العقل أن يكره القبيح لغرض له ، ويحسن ذلك ، فكذلك القول في الندم . ١

فإن قال : إن الأمر وإن كان كما قلتموه ، فهذا الندم في حكم التوبة ، في أنه يشق من جهة العقل ، فيجب أن يقبح على كل حال ، كما تقبح التوبة ممن لم يفعل القبيح . قيل له : لا يجب ذلك ، لأن التوبة إنما تحصل فيها مشقة ، لأنها ندم على القبيح لتبجحها ، فلا بد من أن يحصل معنى المشقة فيه . وليس كذلك حال هذا الندم ، فلا يمتنع أن يكون له غرض في فعله ، وتخف عليه المشقة ، ويجرى مجرى سائر ما بذله عقلا ، من القعود والقيام ، للأغراض التي تخرجها من أن تكون شاقة . ٢

وبعد ، فإن موضوع السؤال غير مسلم ، وذلك لأن هذا الندم من جهة العقل ، لا يتمتع أن يحسن ، فلا تجري التوبة بحري ضدها من جهة العمل في القبح ، بل نقول لو عرف الصغير لحسن أن يقدم عليه لقبحه ، إذا ظن أن ذلك أقرب إلى مفارقة القبيحات ، والخروج عما يستحق بهما من الذم والعقاب ، لأن مثل ذلك قد يحسن من جهة العقل ، وإنما نقول في الصلاة إنها تقبح من جهة العقل ، على الحد الذي يقع من جهة السمع . فأما إن كان له في فعلها أو فعل بعضها غرض ، فذلك مما يحسن .

وبعد ، فإن هذه العلة توجب عليهم أن من واقع القبيح قبل حال التكليف ، ثم ذكره في حال التكليف ، ألا يترى من التوبة وضدها ، وأن ذلك لو قبح ، لوجب أن تكون التوبة لازمة . وهذا يوجب في هذا الندم أن يكون واجبا .
واعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله ، يعتمد في وجوب التوبة من الصغير ، وتجديدها حالا بعد حال ، أو ذكر المكلف المعصية ، على أن التوبة والإصرار يتماقبان على المكلف ، ولا يخلو منهما عند ذكر المعصية ، فلو لم تكن واجبة لحسن منه الإصرار ، فإذا قبح ذلك ، فواجب أن تكون التوبة لازمة .

وقد أسقط شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك بوجوه :
منها أنا قد نبيز تعريه من الأخذ والترك . فأقوى حال الإصرار أن يكون تركا للتوبة ، فما المانع من أن يخلو منهما جميعا ، فلا يدل ذلك على وجوب التوبة .
ومنها أن ذلك يوجب ذكر القبيح الذي فعله قبل حال التكليف ، ألا يخلو من التوبة والإصرار ، وأن تكون واجبة من هذا القبيح . فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك القول في الصغير إذا واقعه في حال التكليف ؛ ولا يمكنه أن يقول إنه في حال التكليف يعرف موقع ذلك القبيح ، فلذلك لا يخلو من التوبة والإصرار ،

وذلك لأن ما نذكره في حال التكليف من القبيح الذى فعله ، مثل حاله قد يعرف موقعه ، وموقع الانتذاذ / به ، فالحال فيهما واحدة .

وقد ذكر رحمه الله أنه كان يجب على هذه العلة ، أن يكون من شرب الخمر في حال تحليلها ، ثم ذكرها بعد تحريمها ، أن تلزمه التوبة ، أو يكون مصرا ، لأن أمثال ما يعله لا يكون إلا قبيحا في المستقبل ، فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك القول فيها ذكره .

ومنها أنه قال : لو كان الأمر كما قاله ، لوجب في أهل الجنة مثله في المكلف ، لأن البقاع لا توجب افتراق حال القادر فيما يجوز أن يخلو منه أولا يجوز ، فكان يجب أن يخلو من التوبة أو الإصرار ، والإصرار قبيح ، لا يحق على أهل الجنة ، والتوبة مشقة ، لأنها غم ، أو يمارنها غم وأسف ، فلا يصح على أهل الجنة ، ومتى بطل ذلك منهم بطل ما قاله .

فإن قيل : إن أهل الجنة ملجئون إلى ألا يفعلوا ذلك ، فيفارق حالهم حال المكلف في دار الدنيا .

قيل له : فيجب إن صح من جهة الإلجاء ، خلوهم مع ذكر المعصية ، من التوبة والإصرار ، أن يصح ذلك في الدنيا ، لبعض الأغراض والدواعى ، لأن ما صح أن يخلو القادر منه للإلجاء ، صح أن يخلو من الداعى الذى لا يبلغ مبلغ الإلجاء ، وإنما يفارق الإلجاء الداعى ، من حيث يجب في الإلجاء الخلو لا محالة ، وفي الداعى قد يجوز خلوه ^(١) ألا ترى أنه لما قال رحمه الله : إن القادر لا يخلو من حركة أو سكون ، أوجب ذلك في أهل الجنة ، كما يجابه في أهل الدنيا . وإنما فصل بينهما بأن قال في أهل الجنة : إنهم ملجئون إلى ألا يفعلوا أحد الأمرين إذا قبح ، وأهل الدنيا في حال التكليف ليس هذا حالهم ، فإن كانت

(١) الأصل : (خلوه) أو (خلافه) ، واللفظة مضطربة . والمقام يقتضى (خلوه) .

التوبة والإصرار عند ذكر المعصية ، يجب ألا يخلو القادر من أحدهما ، فيجب أن يكون حال أهل الجنة كحال أهل الدنيا ، إلا من الوجه الذي ذكرناه في باب الإلجاء .

فإن قال : هلا قلنا إن أهل الجنة ملجئون إلى فعل التوبة ، أو فعل الإصرار ، فلا يكون حالهم كحال أهل الدنيا ، في وجوب التوبة عليهم ؟

قيل له : إنما لم نسقط كلامك ، بأنه كان يجب في أهل الجنة أن تكون التوبة لازمة لهم ، وإنما أسقطناه بأن قلنا : لو وجبت من حيث لا يخلو المكلف من أحد هذين ، لزم أن تكون واجبة على أهل الجنة ، فإذا لم تجب سقط ما قاتنه . فالذي ذكرته الآن إنما يريد أن يعتل به للقول بأن التوبة ليست بواجبة على أهل الجنة . وهذا مما يؤكده ما أسقطناه به اعتراضك .

وبعد ، فإن الإلجاء إلى التوبة في أهل الجنة لا يحسن ، كما لا يحسن منه تعالى أن يلجئهم إلى المضار ، لأنه في حكم فعل المضار منهم ، ولا يجوز أن يلجئهم إلى الإضرار ، لأنه قبيح ، وإنما يلجئهم القديم تعالى أهل الجنة ، إلى ألا يفعلوا القبيح ، لأنه يلجئهم إلى فعله .

فإن قال : إنما أعنى بالإلجاء ، أنه يلجئهم إلى أمر سوى التوبة والإصرار ، فتخرج التوبة من أن تكون واجبة .

قيل له : إذا لم يتعلق ذلك الأمر بهما ، فكيف يصح خروج التوبة لأجله من أن تكون واجبة ؟ وهل سبيلك في هذا القول إلا سبيل من يقول لك : إن الدأكر للمعصية لا تكون التوبة واجبة عليه ، لكونه مُلجئاً إلى ألا يقتل نفسه ، ولا يستعط بالخرذل ، إلى غير ذلك . فإذا لم يؤثر ذلك عندك في حكم التوبة في الدنيا ، فكيف يؤثر ذلك في أهل الجنة ؟

وقد قال رحمه الله في كتاب « الأبواب » : قد يجوز أن يخرج من أن يكون تائباً ومُصِراً ، بأن يندم على القبيح لا لقيحه . وذكر أنه يبعد فيمن ذكر المصيبة ألا يكون نادماً ولا عازماً ، واستبعد ذلك ، لكنه جواز أن يخرج من أن يكون تائباً وعازماً إلى الندم الذي ذكرناه . وهذا يسقط ما استدلل به أبو علي رحمه الله .

فإن قال : إن هذا الندم أيضاً يقبح كقبح الإصرار ، فكلامى صحيح . فقد بينا من قبل أن ذلك قد لا يقبح ، على بعض الوجوه .

وبعد ، فإن الملة التي ذكرها ، إنما توجب أن التوبة لا تجوز أن تكون قبيحة كقبح الإصرار . فأما أن تكون واجبة لأجلها ، فبعد ، لأن العامل إذا أمكنه أن يخرج من القبيح بفعل الحسن ، فحسنة يكفى ، ولا ينبغي أن يقضى بوجوبه ، على ما ينته في باب النظر والمعرفة ، لأننا ذلنا هناك ، على أن قبح الجهل لا يقتضى وجوب المعرفة .

فإن قال : قد صح عندك أن الإصرار قبيح ، وثبت / أن ترك القبيح واجب ، فلذلك صح اعتلالى بما ذكرته .

قيل له : إنا نخالف في ذلك ، ولا نقول بأن ترك القبيح يجب ، لأنه ترك للقيح ، بل قد يكون ترك القبيح قبيحاً ، ويجوز أن يكون حسناً غير واجب ، ويجوز أن يكون واجباً .

على أن الإصرار الذي ذكره ، إن أراد به ضد التوبة ، فقد بينا من قبل أن المكلف قد يجوز أن يخلو منها ومن ضدها ، وإن أراد أن يكون غير ثابت ، فذلك ليس بفعل ، فيذكر بقبح أو حسن . ولعمري إن الذاكراً للمصيبة : إما أن يكون تائباً أو غير تائب ، لكن كونه غير تائب ، وإن سمي لأجله مُصِراً ، على (١١ / ١٤)

بعض الوجوه ، فلا يدخل وصف القبح فيه ، وفي ذلك سقوط ما ذكره .
فإن قال : أعني بالإصرار الترك له ، ولا يجوز أن يقبح تركه إلا وهو واجب .

قيل له : ليس يخلو ذلك إن قبح ، من أن يكون قبيحا بصفة تخصه ، أو لأنه ترك للتوبة . فإن كان لصفة تخصه فن أين أن التوبة واجبة ، إذا كان هو قبيحا ؟
وقد ثبت أن قبح الشيء لا يقتضى وجوب غيره ، إذا لم يكن تركا له ، ولا جاريا بحرى الترك . وإن كان يقبح من حيث كان تركا للتوبة . فينبى أن يدل أولا على أن التوبة واجبة ، ليثبت لك أن تركها قبيح . وهذا يمنع من توصلك بقبح تركها ، إلى وجوبها ، لأنه يوجب أنك بوجوبها تتوصل إلى قبح تركها ، وبقبح تركها تتوصل إلى وجوبها ، وهذا يتناقض . وإنما يمكن أن يثبت قبح ترك الشيء من حيث كان تركا له ، إذا تقدم أولا العلم بوجوبه ، فكيف يصح أن يستدل على وجوبه بقبح تركه ؟ أو ليس هذا يوجب ألا يكون الإنسان مستدلا بفرع الأصل على الأصل ؟

على أنا قد بينا أنه لا يجب أن يخلو من ترك التوبة ، إذا لم يقب ، وأنه مما يقبح ، لا لأنه ترك للتوبة ما بقى ^(١) .

فإن قال : إن الذاكر لمصيته متى لم يكن نادما عليها ، فلا بد من أن يكون عازما على مثاله ، كما أنه إذا كان نادما عليها ، فلا بد من أن يكون عازما على ترك مثاله .

قيل له : إنك غيرت العبارة والمسألة واحدة ، لأنك بالترك إنما تعنى هذا العزم ، أو ما يجرى مجراه ، فاقدمناه جواب عنه . وحصلت في سؤالك على أنك

(١) رجعت هذه الكلمة في الأصل هكذا (نى) بدون نقط . ولعل ما أئبناه هو الصواب .

تقول : إذا لم يفعل إرادة أحد الضدين ، فلا بد من أن يفعل إرادة الضد الآخر . ونحن نجيز ألا يفعلهما جميعا . ويلزم مع ذلك ما قدمناه في القبيح الواقع قبل التكليف ، وفي حال الإباحة ، قبل ورود الخطر ، إلى سائر ما قدمنا ذكره ، وما قدمناه من جواز خلو القادر من الندم ، الذي هو التوبة . إن الندم المخالف له يُبطل هذا السؤال . ٥

فإن قال : إنه إذا ذكر المعصية ، فلا بد إذا كان غير مرید لمثلها أو ضدها ، أن يكون مُعْرِضا عنها .

قيل له : إن الإعراض ليس بضد ثالث للإرادة والكراهة ، وقد بيننا ذلك من قبل . ولو كان ضدا ثالثا لم يجب أن يكون قبيحا ، إذا كان إعرضا عن قبيح . ١٠

وكذلك الجواب متى قال : إذا لم يرد مثل المعصية ، ولا كرهها ، فيجب أن يكون مُعْرِضا .

فإن قال : إن التوبة كالترك ، فإذا كان ترك الصغير واجبا لو تمكن منه ، فيجب أن تكون التوبة منه عند ذكره لازمة له ؟

قيل له : إنما نحملها على الترك ، في كونها بدلا للمجهول^(١) ، من حيث ثبت أنه لا يمكنه ألا يفعل ما قد فعله ، فإنها نهاية ما في وسعه . فأما أنها تجب كجواب الترك ، فذلك لا يصح إلا بعد أن يبين أن العلة فيهما واحدة . وقد علمنا أن ترك القبيح ، إنما يجب من حيث كان تركا له ، فإذا لم يمكنه التفتي منه إلا بفعله ، لزمه ذلك ، وليس هذا حال التوبة ، لأنها لا تجب لهذا الوجه ، على ما بيناه من

(١) تحتل صورة هذه الكلمة في الأصل ، أن تقرأ على صورتين : (المجهول) و (المجهول) . والأول أقرب وأولى .

قبل ، وإنما يجب لإزالة العقاب ، أو لكونها مصلحة ، وهى مفارقة للثواب فى وجه وجوبها ، فكيف يصح قياسها عليه ؟ والتوبة من الصغير مع فقد السمع قد عدم على وجهى الوجوب منها ، فكيف يُقضى بوجوبها ؟

يبين ما قلناه : إن ترك المصيبة التى يتوب منها ، لا يجوز أن يجب إلا مع العلم بالتروك مفصلا ، والتوبة قد يجب مع العلم بها مجملا ، وأحدهما مفارق للآخر .

يبين ذلك أن القبيح الذى فعله قبل التكليف ، لو تمكن من تركه الآن ، للزمه ، ولا يجب إذا تمكن من التوبة منه أن يلزمه ، وذلك بوجوب بطلان حملها عليه . هذا لو كان الترك يجب عندنا ، فكيف وقد يجوز ألا يجب عليه ترك القبيح ، مع العلم به ، متى صح أن يخلو منها جميعا .

فإن قال : هلا قلتم بوجوب هذه التوبة ، من حيث تزيل تأثير المصيبة التى فعلها ، لأنها وإن كانت صغيرة ، فلا بد من أن تصير مؤثرة فى ثوابه ، فتصير إسكانها / أتقص مما يستحقه لولاها ؟

قيل له : إن المصيبة الصغيرة بصير عقابها جزءا من ثوابه ، فيسقط تعدد عقابها من ثوابه . فإن كانت التوبة تجب لتزيل تأثيرها ، لم يخل من وجهين : إما أن تكون مزية للعقاب ، فيبطل تأثيرها ، وهذا لا يصح فيها ، لأن هذا التأثير قد يمدم عند وجودها . وقد زال العقاب فى الحقيقة ، بما قابله من الثواب الذى سقط به . فكيف يصح أن تكون مؤثرة على هذا الوجه ؟ ولو جاز فيها ذلك ، لجاز أن يقال فى التوبة بعد التوبة ، أنها تؤثر فى إزالة ما قد زال بالأولى . أو يقال : إنها تؤثر بأن تعيد ذلك الثواب الذى قد انتقص بعقاب المصيبة . وهذا لا يصح ، إلا أن يكون ذلك القدر من الثواب مستحقا ،

لأنها لا يجوز أن تؤثر في ذلك إلا على هذا الوجه ، وقد علمنا أن ذلك لا يصح في التوبة .

فإن قال : ولماذا لا يصح ذلك فيها ، وما أنكرتم أنها تؤثر هذا التأثير ؟
قيل له : لأنها لو أثرت ذلك في بعض ما هي توبة منه ، لوجب أن تؤثر في سائر ما يكون توبة منه ، ولو كانت كذلك ، لوجب في التوبة من الكفر ، أن يستحق به ^(١) أكثر من ثواب النبوة ، لأن الكفر يزيل ثواب النبوة ، وقد علمنا فساد ذلك .

وستجد هذا الكلام مشروحا في الوعيد .

فإن قال : إنها تزيل العقاب من حيث يكون اغتباطه بالثواب الذي معه موقوفا .

قيل له : لو جاز أن يقف ذلك ، لجاز أن يقف زوال العقاب بالتوبة أيضا ، على ما سبق منه من العصية .

وبعد ، فما الذي يوجب أن يكون ذلك موقوفا ، وقد حصل ما يقتضى بطلانه .
فإن قال : إن التوبة من الصغير واجبة ، لأنه يستحق بها مثل ثواب مجانبية ما هي توبة منه .

قيل له : فيجب ألا تكون واجبة ، لأن الفعل لا يجب لأجل الثواب فقط ، ولذلك لم تجب النوافل وإن كانت مما يستحق بها الثواب .

فإن قال : إذا لم يقب من الصغيرة ، فلا بد من أن تكون على حالة مستبعدة .
قيل له : قد يفسد ذلك عند تفسير الحال ، وذلك يسقط تعلقك به إذا ذكرته مجلا ، لأنه لا بد من أن يرجع بالحال إلى تركها . وقد ثبت القول في ذلك .

(١) (به) : كذا في الأصل ، والصغير راجع إلى الكفر .

فإن قال : لو لم تكن واجبة في العقل ، لصح ورود السمع بتبجحها . قيل له : إذا كانت متى وجبت بالسمع ، فإنما تجب لكونها مصلحة حلت محل سائر المصالح الشرعية ، فكما يجوز ما سألت عنه فيها ، فكذلك القول في التوبة .

فإن قال : فهذا يوجب القول بإثبات توبة قبيحة . قيل له : لو ورد السمع بما سألت عنه فيها ، لم توصف بأنها توبة ، لأنها إنما توصف بذلك متى زال بها العقاب ، أو وقع بها الارتداع عن القبيح ، فإذا عرى الندم من هذين الوجهين ، لم يوصف بأنه توبة . فذلك لا يوصف ندم المكلف على القبيح الذي وقع منه قبل التكليف بأنه توبة .

فإن قال : فإن كانت لو وجبت لكانت إنما تجب من جهة المصلحة سمياً ، فقولوا : إنه لا يمتنع أن يرد السمع بوجوب الندم على القبيح الذي وقع فيه قبل التكليف .

قيل له : لو ورد السمع بذلك لصح ، ولقلنا إنه من المصالح السمعية .

فإن قال : فيجب لو ورد السمع بوجوب الندم من القبايح التي وقعت من غيره ، أن يصح ذلك .

قيل له : هذا مما لا يصح فيه الندم ، لأن من حقه أن يتماق بفعله ، فكيف لا يصح ورود السمع بالندم على الفعل المستقبل ، لأن من حقه أن يتماق بالمأخى ، فكذلك القول في فعل الغير .

فإن قال : فما الدليل على ما قلتموه في هذا الباب ، لأنه لا يجب بإفسادكم أدلة الخصم ، أن تكونوا مصححين لقولكم ؟

قيل له : أحدهم الأدلة على ذلك ، أن التوبة لو وجبت من الصغير ، ومما قد تاب منه ، لوجب قبوله في الاعتذار ، فكأن يجب فيمن له الإحسان العظيم ،

الوحي على الإساءة البسيرة ، أن يلزمه الاعتذار . وكان يجب أن يلزمه الاعتذار حالاً بعد حال ، متى ذكر إساءته ، فإذا بطل ذلك فيه ، وجب مثله في التوبة ، لأن العلة في الاعتذار ، أنها لانتقطة ذماً أو ضرراً ، وذلك قائم في هذه التوبة . ومما يدل على ذلك أيضاً أن التوبة من التوبيخ الواقع قبل التكليف ، قد بينا أنها لا تجب عليه ، والعلة في ذلك ، أنه لم يستحق به ما يزيله بهذه التوبة ، فلا يجوز أن يلزمه من جهة العقل / ، وهذا قائم في التوبة من الصغير ، ومما قد تاب منه . ومما يدل على ذلك أيضاً ، أنه لا بد للواجب العقل من وجه يجب لأجله ، ولا وجه يعقل في التوبة إلا إزالة الضرر المعلوم أو المظنون بها . وإذا كان ذلك مفقوداً في التوبة من الصغير ، ومما قد تاب منه ، فيجب نفي وجوبها ، كما يجب بثله نفي وجوب صلاة سادة ، إلى ما شاكلها ، ولا يمكنه أن يحمل وجه وجوبها كونها تركاً للتوبيخ ، الذي هو الإصرار أو غيره ، لأننا قد بينا من قبل فساد ذلك .

فإن قال : هلا قلتم بوجوبها ، لأنها لطيفة ومصالحة ، ولكون ذلك معلوماً بالعقل ، لقولكم في النظر والمعرفة .

قيل له : لو جاز ذلك منها ، لجاز مثله في سائر الشرعيات ، فإذا لم يصح قياس ذلك على النظر والمعرفة ، فكذلك القول فيها . وإنما خصصنا بذلك النظر والمعرفة ، لأن وجه كونها معلوماً ، معلوم بالعقل ، على ما بيناه في باب المعارف ، وليس كذلك حال الصلاة ، فكذلك القول في هذه التوبة .

فإن قال : أفليس الأنبياء صلوات الله عليهم ، قد استغفروا من ذنوبهم ، وتابوا منها ؟ قيل له : إن ذلك لا يدل على وجوبها ، ولو كان لا يتمتع أن يكونوا علموا وجوبها سماً ، لا عقلاً ، ولا يدل ذلك على موضع الخلاف .

وهذا الذي قصرناه ، ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، وعليه سائر أصحابه .
وقد ذكر رحمه الله في « البغداديات » وغيرها ، أن التوبة قد تجب لإسقاط العقاب ، ولكونها لطفًا وردعا عن أمثال ما وقع منه . وهذا مما يحتمل أن يريد به (بعد حصول السمع) ، لأنه لم يبين أن وجوب ذلك من جهة العقل . فإن قال سائلا على ما تقدم : أليس المتعالم في العقل ، أن الندم على الشيء ، هو أبعد من فعل مثله ، فملا قلتم : إنه واجب من جهة العقل ، كما قلتموه في النظر والمعرفة ؟ قيل له : إن ذلك لو وجب لأجله التوبة ، لوجب لأجله كراهة القبيح ، لأن عندها يكون أقرب إلى ألا يفعلها .

فإن قال : إني أقول بوجوبهما جميعا .

قيل له : فجوابنا فيهما واحد ، وهو أن الذي ذكرته غير معلوم . فمن أين أن عنده يرتدع لا محالة عن القيام .

فإن قال : إن هذا وإن لم يُعلم ، فإنه يُعلم أن عنده يكون أبعد من فعل مثله .

قيل له : أفوجب من جهة العقل أن يفعل كل ما كان عنده أبعد من فعل القبيح ؟

فإن قال : نعم .

قيل له : فيجب وإن علم أن له إلى ترك القبيح داعيا^(١) ، أن يتباعد من مكان القبيح ، أو يزيل ملكه الذي به يتمكن منه التمكن السهل ، لأن عنده يكون أبعد من فعل القبيح ، ويجب أن يعتذر مرة بعد مرة ، لأن عنده يكون أقرب إلى ترك الإساءة . ويجب أن يندم على القبيح الذي فعله قبل حال التكليف ،

(١) في الأصل : (داع) ، وهو خطأ . وقد وقع مثله كثيرا ، فإله سهو من النسخ .

لأن عنده يكون أقرب إلى ترك الانقباه . ويجب أن يندم على القبيح الذى فعله قبل حال التكليف ، لأن عنده يكون أقرب إلى هذه الحال . وفساد ذلك ظاهر . ويجب على هذا أن يلزم المكلف مثل ذلك ، وهذا يوجب قبح التكليف ، لأنه إنما يصح مع الشهوة للقبيح ، وهى أقرب إلى فعل القبيح ، وضد ما أبعد من ذلك . وهذا واضح الفساد .

فصل

في كيفية التوبة مما لم يقع ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك

اعلم أن الواقع من القبائح التى يستحق بها الدم والعقاب ، على ضربين : أحدهما يحتاج التائب مع توبته إلى إبطاله ، والآخر لا يحتاج إلى ذلك . وإنما تصح هذه القسمة فيما يبق من الأفعال ، أو يمتد حدوثه دون ماعداه ، لأن ما يمتد حدوثه يصير في حكم الواقع .

فأما ما لا يبق فلا وجه للقول فيه ، لأن في حال التوبة عدمه واجب ، من غير أن يتعلق باختيار مختار ، وهذا نحو أن يتكلم بكلام قبيح ، فيتوب منه إلى ما شا كله .

فأما ما يبق من أفعاله كالبناء والكتابة وغيرها ، فالقسمة المتقدمة صحيحة فيه ، مما يلزم التائب في المستقبل أن يبطله بإحداث ضده ، أو ما يعجز مجرى الضد ، فتوبته لا تصح إلا معه ، إذا كان متمكنا ، ولا منع ولا إلهاء ، نحو الأكران التى يفعلها في المكان المفصوب ، لأنه إذا هم بالتوبة ، فلا بد من أن يفارق - إذا دام - كونه غاصبا . فأما إن رضى صاحب المكان بكونه فيه ، فالتوبة صحيحة ، وإن لم يبطل ما فيه من القعود ، / لأن عند الرضا ، يخرج هذا الفعل من الوجوب ،

(٥٢ / ١١) (انتهى)

ومع فقدته يكون واجبا . فهذا هو المعتبر في النصل بين هذين الأمرين . وكذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو بنى كنيسة ، ومنع من إبطال بنائه ، لصحت توبته مع بقاء البناء . وإذا لم يمنع من ذلك لم يصح إلا بأن يبطله ، ويصير في هذا الوجه إبطال ذلك ، إذا كان واجبا ، بمنزلة رد المظلمة ، فكما أن التوبة من أحدهما لا تصح إلا مع الرد عند التمكن ، وزوال المنع والإلجاء ، فكذلك القول في إبطال مايتوب منه إذا كذب واجبا .

وقد ذهب بعضهم إلى أن التوبة من الفعل هو تركه وإبطاله ، ولعل شبهته في ذلك لبعض ما ذكرناه ، لأنه رأى أنه لا يكون تابيا إلا عنده ، فظن أنه التوبة ، ويموز أن يقول إن الإبطال كالترك ، فكما أنه قبل فعله كان الترك هو اللازم ، فيجب أن يكون الإبطال هو الواجب بعد فعله ، لأنه أقرب الأمور إلى المترك . وليس بين الندم وبينه من المناسبة ، ما بين إبطاله وبينه ، فالإبطال بأن يكون هو التوبة أولى .

وله أن يقول : إنه إذا أبطاله من حيث كان قبيحا ، ووجد معه الندم والعزم ، فهما من لواحق التوبة ، لأنهما التوبة ، وقد قال : إذا كانت التوبة من الاعتقادات الفاسدة ، هي العدول عنها إلى ضدها ، الذي هو الحق ، فكذلك القول في سائر الأفعال . وهذا في نهاية البعد ، لأن في الأفعال مالا يصح إبطاله ، فيجب ألا يصح منه توبة .

فإن قال : التوبة منه فعل ضده ، لأنه يحل محل إبطاله ، لو صح فيه الإبطال . قيل له : فما يصح فيه الإبطال ، يجب أن تكون التوبة منه فعل الضد ، لأن به يقع الإبطال . ولو كان فعل ضد القبيح توبة منه ، لوجب أن يكون تابيا من القبيح إذا ترك إلى ضد قبيح ، ولو جب فيمن فعل قبيحا ثم كف عنه ، ومنع

من ضده وإبطاله ، ألا يصح له توبة مع التكليف ، لتعذر هذا الفعل الذي قالوا إنه توبة واجبة عليه ، ولوجب فيمن فعل ضد القبيح وإبطله ، وهو مع ذلك عازم على أمثاله من القبيح ، أن يكون تائباً . وهذا يوجب في الفساق إذا بعدوا من الفسق والفجور ، للشاغل بالأكل والشرب ، مع العزيمة على معاودته ، أن يكونوا تائبين . وهذه الحالة حالة المصير . فيجب أن يكون مصراً تائباً .

فإن قال : إذا أبطل القبيح أو فعل ضده لأجل قبحه ، فلا بد من كونه نادماً على القبيح ، وعازماً على تركه في المستقبل ، فلا يصح ما ذكرتم .

قيل له : فلم صار الإبطال بأن يكون هو التوبة أولى منهما ، إذا كان لا بد منهما على هذا القول ؟

فإن قال : لأنهما يتبعان الإبطال ، قيل له : ولم ^(١) جعلته توبة دونهما لهذه العلة وليس بأولى من أن تجعلهما توبة دونه ، لصحة كون الممنوع من الإبطال تائباً ، فقد صحت التوبة مع فقد الإبطال ، وذلك يوجب أن الإبطال هو التابع لهما ، إذا كان حاله ما وصفنا . وقد بينا أن الإبطال إنما يقع بفعل محدد ، قد يجب وقد لا يجب ، وأن التوبة واجبة على كل حال ، عند موافقة القبيح . فكيف يجوز أن يكون الإبطال هو التوبة ؟

فأما تشبيه الإبطال بالترك فبعيد ، وذلك لأن الترك يتضمن في القبيح ألا يكون واقعا ، والإبطال لا يخرج القبيح من أن يكون واقعا ، وليس يحصل به بذل الجهد . لأن التندم على الصفة التي نقول : إن عليها يكون توبة في بذل الجهد أقرب إلى الإبطال . ولذلك وجب أن يكون مع العزم هو التوبة دون إبطال القبيح .

(١) العبارة من أول (ولم) غير مستقيمة . ولعل الصواب أن تكون : (ولم جعلته توبة دونها لهذه العلة وليس بأولى من أن تجعلهما علة دونه .

ولسنا نقول في الكفر والاعتقادات الفاسدة : إن التوبة منها فعل ضدها ، بل التوبة من جميع القبائح : ما ذكرناه من الندم والعزم ، وإن كان ربما وجب عندهما العدول من فعل إلى فعل ، على ما قدمنا القول فيه .

فإن قال : هلا قاتم بصحة التوبة من الفعل في حال حدوثه ، فلا يصح اشتراط الإبطال فيها ، من حيث يستحيل منه أن يُبطل ما يحدثه في حال إحداثه .

قيل له : إذا كان الفعل مباشرا ، فالتوبة إنما تصح منه في الثاني ، لأن في حاله لو كان تابيا لكان نادما على الفعل لقيحه ، ولا يجوز أن يكون كذلك وهو مقدم على قبيح . وكذلك فلا يصح أن يكره القبائح نقبحها أو يرمز على تركها لأجل قبحها وهو مع ذلك مقدم على قبيح ، فصارت التوبة في هذا الوجه كالمنافية لفعل ما هي توبة منه ، فلذلك وجب تأخيرها عن الفعل المبتدأ .

فإن قال : فيجب ألا يصح من المكلف أن ينوي من القبيح في الثاني ، إلا إذا صح أن يعلمه قبيحا ؟

قيل له : كذلك نقول . لأنه متى لم يصح ذلك فيه ، لم يأمن من كونه حسنا واجبا ، فعند ذلك يصح منه الندم ، الذي من حقه أن يكون توبة .

فإن قال : فيجب على هذا القول ألا يصح منه أن يتوب من المذاهب الفاسدة ، لأنه لا يمكنه في الثاني أن يعلم في اعتقاده أنه جهل ، وإنما يقبح لهذا الوجه ؟ قيل له : ليس الأمر كما قدره ، لأنه يقبح منه الاعتقاد إذا لم تسكن نفسه إليه ولم يأمن كونه جهلا ، فـواء علم أنه جهل ، أو لم يعلم ذلك من حاله ، فعند تأمله ما يعلم من حال الاعتقاد ، بطل ما ذكرناه ^(١) ، فيلزمه أن يتوب منه . وإن كان

(٢) في الأصل : (مثل ذكرناه) . وهو تحريف من الناسخ .

لا يعلمه قبيحا حتى يعلمه جهلا ، كان لسؤالك مدخل فيما ذكرناه . وقد بينا أنه قد يعلمه قبيحا إذا علم ما ذكرناه من حاله .

فإن قال : فلم يعلم قبيحه إلا أنه إذا علمه علمه ^(١) جهلا ، أكان يصح منه أن يتوب من ذلك في الثاني ؟

قيل له : نعم ، بأن يندم على جملة معاصيه . فأما على طريق التبيين في هذا القبيح ، فنبر ممكن ذلك ، حتى يستدل فيعلم حال الجهول ، وعند ذلك يعلم في اعتقاده أنه كان جهلا . ولا يصح بحجامة العلم بكون الجهول جهلا لنفس الجهول ، لأنه يشول إلى حصول العلم والجهل بالشيء الواحد ، على وجه واحد ، مع تضادهما .
فإن قال : فلم يمنع من إبطال الجهول والاستدلال الذي ذكرتم ، أكانت التوبة تصح منه ؟

قيل له : نعم . فإن يندم على جملة القبايح ، ويعلم دخول هذا الاعتقاد فيها ، لكونه غير ساكن النفس إلى معتقده ، ويصير بأن يندم على حالة ظالمه ^(٢) بحال المنوع من الخروج من المكان المقصوب ، في أن توبته تصح .
فإن قال : فيجب إذا حصل في مكان مقصوب ألا تصح توبته من قعوده ، لأنه إن أخذ في الخروج ، ففعله غصب ، كما أن المتقدم من قعوده غصب .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن هذا الخروج من حيث دل العقل على وجوبه عليه ، حسن وحصل في حكم المأذون فيه ، لأنه لا فرق بين إذن المالك للمكان ، وبين إذنه تعالى . فإذا دل العقل على وجوب ذلك وحسنه ، صار مأذونا فيه من قبل الله . فخرج من أن يكون غصباً .
فإن قال : فما الدليل العقلي في ذلك ؟

(١) (علمه) الثانية : زيادة لصحة العبارة .

(٢) (ظالمه) كذا في الأصل ، مع فتح في صور الحروف .

قيل له : لأنه مع التكليف لا يصح أن يمكنه أن ينفك من القبيح ، من حيث
يوجب كونه معذورا في القبيح ، مع فساد ذلك . فإذا صح ذلك فالواجب على
الفاصل للسكران أن يفارقه ، كما يجب على غاصب المتاع أن يردّه . وإن كان الرد
في حكم التصرف ، لكنه لما لم يصح منه الخروج عن غضبه ، إلا بذلك ، حسن
ووجب . فكذلك القول في الخروج . ولذلك يلزمه أن يفعل من الخروج أقرب
إلى مفارقة الغضب ، وأبعد من الإضرار بالنفس منه .

ولهذه الجملة قلنا فيمن دخل زرع غيره : إن الواجب عليه الخروج على أقرب
الوجوه إلى إزالة الضرر ، والبعد عن الغضب ، وأبطلنا قول من زعم أن كل ذلك
يقبح منه ، وليس يتمتع في العقل إذا فعل على حد الابتداء ، أن يكون غضبا وقبيحا ،
وإذا فعل على وجه التخلص من غضب سواه ، أن يكون حسنا ، على نحو ما ذكرناه
في تناول المتاع للرد ، لأنه لو فعله ابتداء لكان قبيحا ، فإذا فعله على وجه الرد
والتخلص من الغضب ، كان حسنا ، وعلى هذا الوجه نقول في الزاني إذا زنى :
إنه يلزمه مفارقة الزنا ، وإن كان لا يصح إلا بأمر لو ابتداء بمثله لكان قبيحا .

وقد ثبت أن الإضرار بالغير كما يقبح ، فكذلك الإضرار بالنفس . فلو أن
المكلف خاف ، للزمه مفارقتها . وإن كان لا يمكنه إلا على وجه يمس ويؤلمه ،
اسكنه لما لم يكن له سبيل إلى دفع الضرر عن نفسه إلا بهذا القدر ، لزمه ذلك ،
فكذلك القول في الإضرار بالنفس على طريقة الغضب . وعلى هذا الوجه لو أحاط
بالمرء جماعة أحياء^(١) ، وثباته في مكانه يقبح ، للزمه مفارقتها بحسب الحال ، فإن كان
لا يمكنه ذلك إلا بالإضرار بهم ، على وجه يقبح لزمه الثبات ، وإلا فالمفارقة لازمة ،
ولا يجوز ألا يتمكن لأجل مجاورة الحى من مفارقة المكان ، لأنه على صفة يمكنه

(١) في الأصل : (احيا) بدون نقط . والكلمة قلقة في مكانها .

معها أن يفارق مكانه ، بأن يضم أطرافه ، أو على بعض الوجوه . فإذا التمس منه ذلك فلم يفعله وكان لا بد له من مفارقة المكان ، صار مدافعا له ، أن يدفعه عما يحاول ، كما يدفع من يريد الإضرار به ، فيصير الإضرار المفعول به والحال هذه مباحا .

- ٥ فأما ما لم يقع من القبيح فعلى ضريين : أحدهما لم يقع ، ولا وقع سببه ، فالتوبة لا تصح ولا تجب منه ، لأنه لم يستحق على ذلك العقاب ، ولا هناك خوف من عقاب يحصل لا بحالة . والثاني : أن يكون قد وقع سببه ، وذلك على ضريين : أحدهما يقع سببه على طريق السهو والخطأ ، فهذا عما لا يجب التوبة منه . والثاني : يكون قاصدا بفعل السبب إليه ، وعالما بأن السبب سيحصل ، أو ظانا لذلك إن لم يقع منه منع . فإذا حصلت هذه الشروط ، فالتوبة قد تصح منه ، عند وقوع السبب وبمعه ، على حسب تراخي السبب . وقد بينا من قبل فيها هذا حاله ، أن التوبة تصح منه وتجب ، وذكرنا أن عقاب السبب إذا قتل أنه يستحق في حال السبب ، فالتوبة صحيحة ، لأن بهائزول العقاب الذي يستحقه . وإذا قلنا إنه يستحق في حال وجود السبب ، والتوبة تصح أيضا ، لأنها توجب المنع من العقاب المخوف ، أو المتقنى استحقاقه في المستقبل . وبيننا أن دفع الضرر المخوف في الزوم ، بمنزلة دفع الضرر المتقنى ، وكشفنا القول في ذلك .

- واعلم أن الواجب أن يشترط مع ما قدمناه من الشروط شرطا آخر ، وهو ألا يتمكن فاعل السبب من المنع من السبب ، لأنه متى تمكن من ذلك كان هو الواجب بعند التوبة . وذلك لأن التوبة في الوجوب تسد سد ترك القبيح ألا يفعله ، وإثما وجبت لأنه لا يمكنه في بذل المجهود سواها ، فمضى يتمكن من العلم ٢٠ بالقبيح ، لم يكن لوجوبها وجه ، لأنها في حكم البذل عن ترك القبيح والمنع من

وجوده ، فإذا تمكن من المبدل لم يصح وجوب البدل ، كما إذا تمكن الناصب من رد الدين ، لم يصح رد البدل . فإذا تمكن من ذلك لم يصح وجوب العزم على الرد . مثال ذلك أن يرى حجرا علواً ، ويعلم أنه إن لم يمنع عند تراجعه من السقوط ، سقط على حى فشجته وآله ، فواجب عليه أن يمنع من ذلك ، وكذلك فلورماه إلى الحائط ، وعلم أنه بالمصاكة يتراجع إلى رأس حى فشجته ، فواجب عليه أن يمنع من ذلك . فأما إذا تعرض عليه المنع ، فالتوبة واجبة صحيحة ، على ما قدمنا القول فيها .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو كان الجهل بما يقع متولداً ، لما صح منه أن يتوب عند فعل سببه منه . وإنما قال ذلك ، متى قيل في الجهل : إنه إنما يعلم قبضه ، لأنه جهل . فأما إذا صح أن يعلم قبضه بغير هذا الوجه ، فغير ممنوع لو كان متولداً ، أن يعلم فاعل سببه ، أنه مما لا نسكن النفس إلى معتقده إذا وقع ، فتصح توبته وإن كان لا يصح منه أن يعلم من حاله ذلك ، كما لا يصح أن يعلمه جهلاً ، فالتوبة تصح منه على طريق الجملة ، لدخوله في جملة القبايح ، لكن هذه المسألة مقدرة ، والدلالة قد دلت على أنه لا يقع متولداً ، وأنه لا متولد في أفعال القلوب إلا العلم ، ولا يحتاج إلى التوبة منه ، لأنه لا يقع إلا حسناً ، فلا وجبه للإكثار في ذلك .

فأما من تردى من جبل ، أو طرح نفسه من شاهق ، فالأحوال التي فيه متولدة ، لكنه لا يتمكن مفارقتها وإبطالها ، فالذى يلزمه أن يتوب من السبب الأول ، ومن المسببات إذا كانت قبيحة ، ووجودها لا يمنع من صحة التوبة ، لأنه لا فرق بين المسبب القبيح ، الذى هو ظلم لنفسه ، وما هو ظلم لغيره ، كإصابة المؤمن بعد الرمية ، إلى ما شاكله ، فأما ما يجرى مجرى المسبب ، مما يحصل عن الحمل

والإلجاء الواقعين منه ، فإنه يصير كفضله ، في كونه ظلما حكما في العظم ، فإنما يلزمه التوبة من ذلك الفعل ، دون الواقع من فعل غيره ، لأنه في الحقيقة ليس بفعل له ، ولا يجب أن يكون قبيحا . ولو أنه أُلجأ غيره بالترويع والتخويف ، إلى الحرب والعدو على الشوك ، لكان الواجب عليه أن يتوب من فعله ، دون الواقع من الملجأ ، لأن ذلك ليس بفعل له ، ولا قبيح .

وكذلك فلو وضع طفلا تحت برّذ حتى مات ، فإنما يجب أن يتوب من فعله ، دون فعل الله تعالى فيه الإمامة ، ولا تشبه التوبة المرّض في هذا الباب ، لأن المرض قد يجب عليه في الضرر ، وإن لم يكن فعله ، إذا حل محل فعله ، على ما بينا في كتاب « المرّض » في الملجأ وغيره . وكذلك حال الملة للتوبة التي ذكرناها الآن في التوبة .

١٠

فإن قال سائلا في الكلام المتقدم : فما قولكم في علم يقع عن النظر ، على مذهب من يقول : إن ذلك قد يبيح . قيل له : إن من يقول بقبحه ، بقوله على وجه يصح من المكلف أن يعلمه في حال النظر ، وأن يكون قاصدا به الكسب أو بعض وجوه الفساد ، أو بأن يكون هناك دليل بدله على أن من حق ذلك النظر وما يتولد عنه ، أن يكون مفسدة ، فيصح أن يتوب منه عند فعل السبب ، إذا علم من حاله ما ذكرناه .

١٥

فإن قيل : أليس قد يصح أن يقع النظر من المكلف في الأمور الظاهرة ، على وجه لا يعلمه ، كما أُرثتم من خالفكم في المعرفة ، في باب ما يفعله أهل الحل من النظر ؟

قيل له : إنا لا نقول إنه لا يعلمه أصلا ، وإنما يجوز أن يلتبس عليهم النظر بغيره ، من النظر ، فتضيق أنفسهم ، ناظرين في غير الأمر الذي نظروا فيه . ومن هذا حاله (١٤ / ٥٣)

٢٠

فقد علم النظر على الجملة / . وهذا القدر يكفي في صحة التوبة ، لأننا قد بينا أنها قد تصح من جملة التائبين ، وإن لم يفعل ماوقع منه .

وبعد ، فإننا لا نجوز فيما حل هذا الحل ، أن يكون قبيحا ، لأننا إنما نجوز ذلك في الأدلة الظاهرة ، ومن حق النظر فيه ألا يقع إلا حسنا ، وإنما يجوز ذلك من يقول بجواز قبح النظر والعلم في أمور مخصوصة ، لا يجوز أن يقع اللبس فيها ، على ما تقدم القول فيه .

فإن قال : فلو وقع في هذا القليل مالا يعرف المكلف في حال فعله له أنه قبيح ، والتولد عنه قبيح ، كيف كانت تكون الحال فيه ؟

قيل له : لو وقع ذلك لكان لا يلام عليه ، إلا أن يكون متمكنا من معرفة ذلك ، وليس هذا من الباب الذي تناوله الدليل ، والأولى ألا يستحق الذم على ذلك ، ولا يلزمه التوبة منه ، ويكون كالفعل الواقع من الساهي ، لكننا قد بينا امتناع ذلك على الجملة .

وبعد ، فلو لم يصح منه المعرفة بقبحه معينا ، لصح على وجه الجملة ، فكيف يقال إن التوبة لا تصح منه .

فإن قيل : فإن قولكم بصحة التوبة في حال السبب من المسبب الذي يليه في الحدوث ، لا تصح ، لأنه لا يضبط الأوقات ولا تراخي بينهما فيعرفه ، وما هذا حاله لا تصح منه التوبة ، وإنما تصح إذا كان بين السبب والمسبب تراخ ، كالرمي والإصابة .

قيل له : إذا جاز أن يكلف إيجاد المسبب بهذا السبب وهذا حاله ، لم يتمتع أن يكلف التوبة منه ، وإن كان هذا حاله ، ولو كان تعذر ضبط الأوقات يؤثر في أحدهما لأثر في الآخر ، فالواجب عليه أن يتوب على قدر وسعه ، فإن كان متى لم

يضبط ولم يعلم لم يصح منه التوبة ، أو لم يكن له إليها داع ، فواجب على المكلف أن يُحْطَر هذا بيانه ، حتى يظنه ، فيصير في حكم من عرفه وضبطه ، أو يعرف^(١) ذلك على التفصيل أو الجمل ، على ما تقدم من القول فيه .

فإن قيل : فيجب إن صحت التوبة من هذا التواتر في حال السبب ، وإن كان يوجد عقبيه ، أن يجوز أن يكرهه في حال السبب أيضا ، لأن الكراهة في أنها تُصَرِّف كالندم .

قيل له : إنما لا تمتنع من صحة ذلك ، وقد وقع السبب من غير إرادة . فأما إذا أراد السبب فلا يجوز أن يكره في تلك الحال للسبب ، مع علمه بأنه يتولد لا محالة عن السبب . فأما إذا لم يعلم ذلك ، فمبني على تمتع أن يكرهه . فملى الوجه الذى تجوز التوبة تجوز الكراهة .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح أن يتوب منه ، على الوجه الذى منعت منه الكراهة ، لأن حالها كحال التوبة .

قيل له : كذلك نقول . لأنه لو علم في النظر أنه يولد العلم في باب لا محالة ، وفعله مع هذا العلم ، وأراد إيجاده ، فالندم منه على العلم لا يصح ، كما لا يصح أن يكرهه ، وإنما يصح في الوجه الآخر ، على ما بيناه .

فإن قال : فلو كان في القباح من هذا حاله ، أقولون إنه يتوب من المتسبب الذى لم يقع ، ومن السبب جميعا ، أو يتوب منه دون السبب .

قيل له : إن السبب الواقع إذا ميزه من غيره ، فلا يصح مع إرادته له ، وإيجاده إيائه ، أن يندم عليه ، على ما قدمناه من قبل ، ويصح ذلك في السبب . ولما وقع على أحد الوجهين اللذين ذكرناهما ، وقد بينا أن المأخوذ عاياه في التوبة ،

(١) الأصل : يعرف .

أن يندم على جملة القبائح ، من غير تخصيص ، فلا يتمتع في الوجه الذي لا يصح منه التوبة على التعمين ، أن يكون له طريق إلى إزالة العقوبة ، بأن يتوب على جهة الجملة .

فإن قال : فاقولكم فيما يحصل عند فعله ، لا على طريق التوليد ، لكن بالمادة أو بوجه من الوجوه المستمرة ، أتلزمه التوبة من ذلك ، إذا فعل الفعل الأول ؟

قيل له : قد علمنا أن التوبة لا تلزمه إلا من فعله ، وإلا من القبيح ، كما لا يستحق الذم إلا على فعله إذا كان قبيحا ، وقد بينا مطابقة الندم الذي هو توبة في التعلق لوجه استحقاق الذم والعقوبة . وإذا صح ذلك ، وكان ما يقع عند فعله فيما سألت عنه ليس من فعله ، ولا يجب أيضا أن يكون قبيحا ، فكيف تلزمه التوبة من ذلك ؟

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة إذا جرح غيره ، حتى بلغ ما يعلم أنه يموت عنده ، ألا تلزمه التوبة من قتله إياه . وكذلك إذا وضع طفلا تحت البرد ، ألا يلزمه التوبة ، وقد منع من بقتله من قتله وإصابته . ولئن جاز هذا القول ليجوز في الراى المقاتل المؤمن ، ألا يلزمه التوبة من الإصابة بعد الرمية ، لأن أحدهما في العقول ، ليس بأبعد من الآخر .

قيل له : إنا إذا ألزمناه التوبة من الإصابة ، فقد ألزمناه الندم على القبيح ، لأنها تكون قبيحة ، ولذلك لا توجب ذلك لو كانت الإصابة حسنة ، فإذا كان ما يقع عند جراحته ووضعه الطفل من الإماتة وبطلان الحياة من فعله سيحانه ، ولا يكون ذلك إلا حسنا ، فكيف يلزم التوبة منه ؟ أو كيف يحسن ؟ أو ليس ذلك صحة التوبة من فعل الذير ، وحسنها من الفعل الحسن ، وقد علمنا امتناع ذلك .

فإن قال : فقد قلتم من قبل : توبته من الإصابة المتولدة ، هي بأن يندم على سببها من وجهين ، لأن الندم عليها ، ولما وقعت لا تصح ، فجوزوا مثل ذلك فيما يحصل من الإمامة ، عند فعلكم ، بأن يندم على ما فعله ، من جهة أنه فعله على وجه يقيح ، ومن حيث يقتضى وقوع القتل عنده ، لأن الندم عليه يصح من هذين الوجهين .

قيل له : إنا لا نمتنع من صحة ذلك ، لكنه لا يحسن ، لأن وقوع الإمامة عنده ، لا يجرى مجرى جهة قبجه ، ولا يحل محل اقتران قبيح آخر به ، لأن الإمامة حسنة ، بل ربما تكون واجبة ، إذا كان فيها مصلحة للكف . وإعما يحصل الندم على السبب ، كأنه ندم على السبب متى كان تولد السبب عنه جهة قبيح ، أو بمنزلة اقتران قبيح واقع به . فإن قال : أليس الواقع من الإمامة عند فعله ، كأنه فعله ، وكأنه قبيح ، من حيث يلزمه العرض ، فبلا قلتم بمثله في باب التوبة ؟ قيل له : قد بينا أن العوض قد يلزم بفعل الغير ، كما يلزم بفعل نفسه في باب العوض ، وليس هذا حال التوبة ، لأن فعل الغير كما لا يصح أن يستحق به الذم والعقاب ، فكذلك لا يصح أن يكلف التوبة منه على وجه .

فإن قال : أفليس أبو هاشم رحمه الله قد قال إنه لا يتمتع أن يستحق الذم والمدح على فعل غيره ، فهلا جاز على ذلك القول أن يتوب من فعل غيره ؟

قيل له : قد بينا أن الصحيح أنه إنما يستحق الذم والمدح على فعله ، وإن كان بمظلم بفعل غيره ، إذا كان على جهة التأسى ، كما نقوله في دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنه وقع عظيما ، لما فيه من استجلاب الخلق على طريقة التبع والناس . وكما نقول في أمر المولى غلامه بالمعطية : إنه إذا صادف المعطية ، كان أعظم في المدح والثواب ، منه إذا لم يصادفها . فإذا كان هذا هو الصحيح ، لم يلزم ما سأل عنه .

فإن قال : فما الجواب عن قوله رحمه الله ؟

قيل له : إن الأولى على طريقته ، ألا تلزمه التوبة إلا من فعله ، دون فعل غيره ، وإن كان قد وقع عنده على طريقة الناس ، لأن ذلك واقع باختيار غيره من المكلفين ، ولا يصح أن يندم على ما هذا حاله .

فإن قال : أفيلزمه أن يندم على فعله من حيث اقتضى ذلك ؟

قيل له : أفلا يبسد أن يعلم المكلف هذا من حال فعله ، من حيث يجوز فيما يقع عنده فعله ، أن الداعي إليه خلاف طريقة الناس . ولو علم ذلك ما كان يلزمه أن يتوب من هذا الفعل ، من هذا الوجه ، لأنه يكفي في باب التوبة أن يندم على الفعل لقبحه فقط .

فإن قال : أليس قد أوجبتم أن يتوب من الرمي لأمر زائد على قبحه ، وهو توليده الإصابة القبيحة ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إنا أقمنا هذا الندم مقام الندم على نفس المسبب ، لما لم يمكن قبل وقوعه أن يندم عليه ، فلما ^(١) أقمنا الندم على جهة الجلطة ، مقام الندم على جهة التفصيل ، صار هذا الندم وإن تعلق بالسبب كأنة متعلق بالسبب ، من حيث لزم التوبة منه ، وليس كذلك الحال في ندمه على ما يقع عند فعله القبيح ، ^(٢) من غيره ، لأنه لم يثبت لزوم التوبة له من فعل النذر ، فيقيم هذا الندم مقامه ، ويلزم فعله لهذا الوجه ، بل قد بينا أنه لا يلزمه أن يندم على فعل النذر البتة . وعلى هذا الكلام يسقط إزام من يلزم على الطريقة الصحيحة ، فيقول هالآ أوجبتم عليه التوبة من فعله الذي يعظم عقابه ، بفعل غيره ، من هذين الوجهين ، حتى يندم عليه لقبحه ، ويندم عليه لوقوع القبايح عنده على طريقة

(١) في الأصل : (كما) في موضع (لنا) . (٢) في الأصل : الناس ، بدون اللام .

التأسي ، لأننا قد بينا أن هذا الندم إنما يُقام مقام الندم على غيره ، متى وجب على ما ذكرناه في السبب والسبب . ولم يبين في هذا الموضع وجوب التوبة من فعل الغير .
فإن قال : إذا جاز أن يستحق العقاب العظيم عليه للتأسي ، حتى يزداد بهذا الوجه عقابه ، فهلا قلتم بوجوب الندم عليه على هذا الوجه ؟

٥ قيل له : إنه لا يجب تناول التوبة الفعل من سائر جهات القبح ، ولا من الوجوه التي يعظم بها الفعل ، وإنما يكفي أن يندم عليه لقبحه ، فيتحرز بذلك من العقاب ، وفي ذلك إسقاط / ما سألت عنه .

فإن قال : لست أخالف إلا في هذا الوجه ، فأقول يلزمه أن يندم على الفعل من كل وجه يعظم به ، ويصير وجه العظم بمنزلة اقتران القبايح به ، كما قد حل هذا المحل في مزيد العقاب . ١٠

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، أن معرفته بقبح الفعل على التعمين غير مشروطة في التوبة ، لأنه يصح منه ذلك على جهة الجملة ، من القبايح التي يملها أو يظنها ، فبالا يشترط في ذلك معرفته بجهات قبح الفعل ، ووجوه عظمه ، وأن يندم عليه على هذا الوجه ، أولى .

١٥ فإن قال : ليس متى تعين له القبيح ، يلزمه التوبة منه على التفصيل ؟ فهلا وجب عند ذلك أن يندم عليه على سائر جهات قبحه وعظمه ؟

قيل له : لم نقل والحال هذه ، إنه يجب أن يندم عليه بعينه ، لأن ذلك من شرط التوبة ، لأنه لو كان من شرطها لما صححت دونه على كل حال ، لكن مع فقد العلم بالتفصيل ، لا يصح منه الندم على جهة الجملة ، لأمر يرجع إلى الدواعي والاعتقادات . ولو صح ذلك والحال هذه ، لكانت التوبة صحيحة ، لأن الواجب في التوبة أن يبذل مجهوده في التلافي ، وذلك إنما يكون بالندم على القبايح على ٢٠

الوجه الذى يمكنه عليه ، إما على جملة أو تفصيل ، وقد يصح منه وإن عرف القبيح مفصلاً ، أن يندم عليه من بعض جهات قبحه ، دون بعض ، فلا يجب قياس ذلك على ما ذكرناه .

فإن قال : فإذا لزمه أن يندم على المعين على طريقة التفصيل ، فهلا لزمه أن يندم عليه ، على سائر جهات قبحه وعظمه ؟ وإن لم يكن ذلك بواجب فى جملة التوبة .
○ قيل له : إما يبناء من قبل ، من أن استحقاق العقاب إذا كان يتعلق بقبحه ، دون جهات قبحه وعظمه ، فيجب أن يندم عليه من هذا الوجه فقط . ويدنا أنه قد يدخل فى جهات المقلم العقل وغير ذلك ، ولا يجوز أن يوجب الندم عليه من هذا الوجه . وشرحنا القول فى ذلك بما لا وجه لإعادته .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة فيمن دعا غيره إلى الضلال ، فصل قوم عند ذلك ، ألا يلزمه أن يندم عليه إلا لقبحه فقط ، وأن يكون بمنزلة من دعا ولم يصادف قبولاً ، والعقل يفصل بين الأمرين ، لأن فى أحد الوجهين بعداً مديناً دون الوجه الآخر .

قيل له : قد بينا الجواب عما يجرى هذا المجرى ، لأنه لا فرق بين الفبايح الواقعة عند فعلنا ، وإن اختلفت بالاعتقاد والمذهب ، بمنزلة الأقوال والأفعال بالجوارح . فإذا صح فى بعض ذلك ، أنه لا يلزم التوبة منه بل يصح ، وفى بعض أنه لا يلزم التوبة منه وإن صح ، وفى بعضه أنه لا يلزمه أن يندم على فعله ، لأجل وقوع فعل غيره عنده ، ومفارقة جميع ذلك لما يتولد من الفعل القبيح منا ، فلا وجه لتفصيل الكلام فى ذلك .

فإن قال : أفيلزمه عند التوبة أن يتوصل إلى إزالة ما أثره بدعائه لكل وجه يمكنه ، أو لا يلزمه ذلك ؟

قيل له : إن الذي يلزم الثائب في باب الاتحاد والإبطال ، إنما يلزمه فيما يرجع إلى فعله ، لا إلى فعل غيره ، لأنه لا يقدر على ذلك ، ولا يجوز فيما لا يقدر عليه ، أن يدخل تحت تكليفه ، فهو مغارق لما ذكرناه في الناصب ، أنه يلزمه أن يتحرك من موضع النصب ، أو يحول متاعه ، فيكون ذلك فيما يلزم على طريق المقارنة للتوبة .

فإن قال : إنه وإن لم يقدر على إبطال الضلال عن قلب غيره ، فإنه قادر على إيراد الحجج والأدلة ، وبيان فساد مادعاه إليه .

قيل له : إن ذلك متى وجب ، لم يرجع إلى إبطال الفعل ، وإنما يجري مجرى رد الدين عند التوبة ، ونحن نذكر ذلك فيما بعد .

فإن قال : فلو صوّف في الإضلال عن الدين كتابا ، وبثه في الناس ، أو كتبه بيده وإن كان من يصنف غيره ، أبلمه عند التوبة من ذلك ، إبطال ما فعله ، كما قلتم في إبطال الأفعال التي يتناولها النصب ، أو في إبطال البناء على الأرض المنصوبة .

قيل له : إن إبطال ما يتوب منه ، إذا كان من حق الآدمي ، فواجب لا محالة عند التوبة والتخليّة ، وفقد الرضا والإبراء ، على ما قدمناه في أول الباب . وإن كان لا بد من أن يُعتبر فيه أن يتعلق بذلك الإبطال غرض للظلم أو لصاحب الحق ، بأن يصل به أو عنده إلى مالولا ذلك ما كان يصل ، أو أن يزول به وعنده من الضرر والنعم ، ما لولاها لم يكن ليزول . فأما إذا لم تكن الحال هذه ، فإبطاله بحق الغير لا يجب ، بل يكون الغاصب / في حكم المستهلك ، فكما لو كلف توبة ، كان لا يلزمه إلا البذل ، فكذلك إذا فعل به ما يجري مجرى الاستهلاك ، بأن يبطل الغرض ، أو أكثر الغرض ، ولذلك يفصل في العقول بين غاصب الثوب (١٤٠٥ هـ)

إذا لم يفسره ، فيلزم رده ، وبين أن يتافه أو يُسوّه^(١) ، فيبطل به الغرض ، أو مايجرى هذا الجرى .

وعلى هذا الوجه قارب الشرع الوارد في ذلك ، ما كان عليه في العقل ، وإن كان قد يقع فيهما اختلاف على بعض الوجوه . فأما إذا كان الإبطال لا يتعلق بحق الأدعى ، كالتصنيف والكتابة ، على ما سألت عنه ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان إبطاله يؤثر في زوال الضرر الذي يحصل ببقائه وانتشاره ، فالإبطال واجب ، وإن كان لا يؤثر في ذلك من حيث يعلم أن النسخ قد كثرت وانتشرت ، وصار فقد هذه النسخة كوجودها ، في هذا الباب ، فالإبطال غير واجب . عند التوبة ، وإن كان هو الأولى في باب الدين ، لأنه لو تمكن من الجميع لزمه إبطاله ، وهذا الواحد فله مثل حكمه ، على بعض الوجوه ، لأنه ربما وقع إلى من كان لا يقع إليه . أعده . ولا يمتنع أن يعتبر في ذلك غالب الظن ، فإن قوى في ظنه بعض التأثير في هذا الوجه إن بقاءه ، لزمه إبطاله ، وإلا فالإبطال غير واجب عليه .

فإن قال : فمهل يلزمه مع التوبة من المذهب الفاسد المنتشر عنه ، أن يعرف الناس تركه وعدوله عنه ، إلى الحق ؟ فإن قلتم بوجوبه لم يسكن بأن يجب ذلك في بعض من عرف ذلك ، أولى من بعض ، وذلك يوجب أن يسافر الإنسان في البلاد ، للتعرف . وإن قلتم بفي وجوبه ، سوغتم له أن يعرض الناس لدمه ولعنه وتكفيره في حياته وبعد موته ، مع تمكنه من زوال ذلك .

قيل له : إن الواجب عليه التعريف عند التوبة ، على قدر جهده ، وقد علم أنه لا يمكنه وقد بعد الصوتُ بفاسد مذهبه ، أن يعرف الجميع ، وإنما يلزمه إظهار عدوله إلى الحق ، على حسب الإمكان ، أنزول عنه التهمة .

فإن قال : أفليس من غاب عنه لا يعرف ذلك من حاله ؟ ويجوز في عقله أن يعلمه أو يكفره ؟

قيل له : إن الواجب عليه أن يقف في ذلك ، ومتى دُم أو أُمن ، فعلى جهة الشرط ، كما نقوله في الفاسق إذا غاب عنا ، ومتى كان ما يأتيه مشروطاً ، لم يتعلق الأمن والذم به على الحقيقة ، لأنه في حكم الملحق بوصف ليس بحاصل فيه ، وإنما يتعلق به متى علق الذم به بعينه .

فإن قال : فنجوزوا مثل ذلك ألا يظهر عدوله إلى الحق للمشاهد له أيضاً .
قيل له : إنه متى أمكنه أن يبين حاله للمشاهدين فلم يفعل ، رفق ^(١) على نفسه المقام على الاعتقاد الأول . وليس كذلك حال من غاب عنه ، لأن الذي يقدر عليه منهم الإظهار حتى ينتهي بالخبر إليهم ، وقد فعل ذلك . هذا إذا كان قد ظهر الباطل عنه ، فأما إذا لم يظهر ، فالواجب عليه التوبة فقط ، ويحرم عليه إذا وقف على فساد المذهب أن يظهره عن نفسه ، كما يحرم عليه فيما يقع منه من الكبائر ، أن يظهره عن نفسه ، لأن الواجب على المرء أن يستر على نفسه ، كما يجب عليه أن يكف عن الفسق ، وإن لم يكف عنه لزمه الكف عن إبدائه وإظهاره .

فإن قال عائداً إلى الكلام الأول : هلا جوزتم التوبة بما لم يقع ، ولا وقع سببه إذا غلب على ظنه أنه سيفعله ، من كفر أو فسق ؟ أو أستم قد جوزتم أن يدفع مفسدة لم تحصل ولا حصل سببها ، إذا كان لها أمانة ، فنجوزوا مثل ذلك في العقاب ، وقد علمتم أنه قد يغلب على ظن الإنسان عند قوة شهوته ودواعيه ، واستمرار عاداته ، أنه سيفعل القبيح ، فنجوزوا أن يتوب منه ، وأوجبوه عليه .

(١) طريق : كذا في الأصل . ولعله يريد : نتج على نفسه طريقاً للاعتقاد أنه لا يزال مقبلاً على الاعتقاد الأول .

وإذا كان المعتبر في تقرر العقاب بالموافاة عندكم ، وكان الذى يخرج به عن الموافاة هو التوبة ، فهلا قلتم بأنها لازمة للمؤمن مادام مكلفا ، لعله بأنه بها يخرج عن الموافاة ؟

قيل له : قد بينا أن التوبة هى الندم على ما فعل ، مع العزم ، على ما تقدم ذكره ، ولا يصح أن يندم على ما لم يقع منه ، فكيف يصح أن يتوب بما يخاف أن يفعله ، وهو غير واقع ؟

فإن قال : أليس قد جوزتم التوبة مما لم يقع من التبول ؟

قيل له : إنما جوزناه بأن جعلنا الندم على سببه ، على الوجه الذى قدمناه فى حكم الندم عليه ، وذلك لا يصح فيما لم يقع ، ولا وقع له سبب ، لأن الندم عليه لا يصح ، ودلالة تعاق بأمر واقع ، فيحل الندم على ذلك الواقع محل الندم عليه ، فيصير هذا الندم بمنزلة الندم على فعل الغير ، فكأن ذلك لا يصح ، فكذلك القول فيما سألت عنه . ولهذا الجهة لا يفصل بين الظن والعلم ، فلو خبره النبي صلى الله عليه وسلم أنه سيفسق / أو سيكفر ، لما صح أن يتوب من ذلك ، وإن كان فاطما عليه .

ولذلك عولنا فى دفع السؤال على بيان حال الندم ، ولم نعمل على أنه إما لا تصح توبته ، وتجب من حيث يجوز أن يُخْتَرَم دون إيقاع المعصية التى تاب منها ، وذلك أن من اعتمد على هذا الوجه ، لقائل أن يقول له : فلو قطع على ذلك ، لصحت التوبة أو لوجب التوبة ، فلا يمكنه عند ذلك نصرة هذا الكلام .

ولقائل أن يقول له : إنه إذا جاز أن يتوب من معصية قد ظن أنها وقعت منه ، وإن لم تكن وقعت فى الحقيقة . ولا يقدح ذلك فى وجوب التوبة ، فهلا صح مثله فيما يخافه فى المستقبل ؟

ولقائل أن يقول : إن الظن له مثل حكم العلم ، وإن لم يكن على ما ظنه ، فلا يجب من حيث يجوز أن يحترم ألا تلزمه التوبة ، أو ألا تصح منه .

على أنه قد ثبت قبح اعتذار زيد إلى من لم يسيء إليه ، وإن كان قد يظن أنه سيسىء إليه في المستقبل ، والتوبة محمولة على الاعتذار ، على ما تقدم القول فيه ، فيجب في هذا الوجه ألا يصح . وهذا الوجه وإن كان صحيحا ، فلا بد من أن يرجع فيه إلى ما قدمناه ، لأنه إن طالب بعلّة الاعتذار ، ليحمل التوبة عليه ، فليس العلة إلا ما تقدم ذكرنا له ، من بيان حال الندم ، وكيفية تعلقه .

ولمذة الجملة يصح ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، من أن الندم لا يجوز على أهل الجنة ، لأنه غم وحسرة ، ولا يجوز أن يكون حسرة ومع ذلك يتعلق بالمستقبل ، لأن المتحسر إنما يتحسر على الشيء لم فعله ؟ ولماذا لم يتحزر منه ؟ فكيف يصح أن يتوب من الأمر المنتظر .

فإن قال : لهذا صح وجوب النظر والمعرفة عليه تحزرا من مضار يخافها في المستقبل ، فهلا لزمته التوبة لهذا الوجه ؟

قيل له : قدمنا أنها لا تصح في الأمور المستقبلية ، فلا يصح حملها على ما لا يصح إلا لأجل الأمور المستقبلية ، لأنه إنما يلزمه أن ينظر فيعرف ، ليتوقى في المستقبل ، ويتحزر عن المعاصي ، فكيف يصح حمل أحدهما على الآخر ؟ وهذا هو الجواب عن سائر ما يسأل عنه في الألطاف : أنها إنما تفعل الأمر المستقبل ، فالتوبة بالصد منها ، من حيث يفعل ليستدرك بها الأمر الماضي الثابت ، أو في حكم الثابت .

فإن قال : أليس في الشاهد قد يتحزر عن المضار المحسوسة ، بمشعة يتحملها في الوقت ، فهلا جوزتم مثله في التوبة من الأمر المستقبل ؟

قيل له : لأن مايقع من دفع المضار في الشاهد ، يجرى على طريقة اللطف الذى قدمناه ، وما يقع من دفعه بالتوبة ، يقع على حد الاستدراك ، فهو بمنزلة الإبراء ، من حيث لم يلزم ، فكما أن ذلك لا يصح ، لأن من حقه أن يكون مسقطاً لأمر قد ازم ، أو صار فى حكم اللازم ، فكذلك القول فى التوبة . وكما لا يجوز حل الإبراء على دفع المضار ، فكذلك القول فى التوبة .

على أن هذه التوبة لو وجبت ، لوجب قبولها على ماقدمناه ، ولا وجه يقتضى وجوب قبولها ، لأن المكلف مع فقدائها وقد قبولها قد ينتفع بما كُلف من الطاعات ، إذا فعلها ، فكيف يقال بوجوبها ؟ وليس كذلك الحال فى التوبة مما وقع من القبيح أو وقع سببه ، لأن فقدائها أو فقد قبولها ، يوجب ألا ينتفع بطاعاته ، وذلك بوجوب قبح التكليف .

وبعد ، فإن التوبة عن القبيح الذى يخاف أن يعتدنه فى المستقبل ، لو قُبِحت لم يَحُلْ حالها من وجهين : إما أن تؤثر فى عقاب ذلك القبيح ، إذا واقعه ، أو لا تؤثر فى ذلك . فإن كانت لا تؤثر فيه ، فلا وجه لوجوبها . وإن كانت تؤثر فيه ، فيجب إذا تاب الإنسان فى أول حال تكليفه ، على هذا الحد الذى سأل عنه ، ثم كفر طول عمره ، ومات على ذلك ، أن يكون من أهل الجنة . وقد عرفنا قساد ذلك ، لعلنا أن من هذا حاله متى مات مُصِراً ، أنه يحسن لعنه ، والبراء منه . وفى ذلك بطلان القول بصحة التوبة من القبيح المستقبل .

فإن قال : يلزمكم مثل ذلك فى التوبة من المستقبل الذى وقع سببه .

قيل له : إنما يجوز ذلك ، لخروج ذلك المسبب من أن يكون مقدوراً له ، بإيجاد السبب ، فلم يجوز التوبة منه على الوجه الذى ذكرنا ، لم ينتفع بإسائر طاعاته . ولأنه لو لم يلزمه أن يستدرك ذلك فى وقت ما ، لم يكن يستدركه

إلا على هذا / الحد ، وليس كذلك حال ما ابتدئته في المستقبل .
 / ١٨٩
 على أن التوبة من القبيح المستقبل ، إن قبحت على ما ذكره ، فيجب ألا
 يلزمه في المستقبل أن يمتنع من ذلك القبيح ، إلا لأجل قبيحه فقط ، دون الخوف
 من العقاب ، لأن العقاب على هذا القول ، قد زال بالتوبة المقدمة . ولو كان
 كذلك لم يحسن من القديم تعالى أن يسكفه ترك هذا القبيح ، مع ما عليه
 من المشقة في مجانبته ، لأنه إن جاز أن يلزمه تعالى ذلك والحال هذه ،
 ليجوز أن يوجب على سائر المكلفين مفارقة القبيح ، على هذا الوجه ،
 وهذا يبطل الطريق إلى معرفة استحقاق العقاب من جهة العقل ، وذلك يبين
 فساد هذا القول .

وبعد ، فإن التوبة لو سحت من القبايح المستقبلية ، لم تكن بأن تصبح من
 بعضها أولى من بعض ، فكان يجب فيمن تاب من الأمور المستقبلية ، أن يكون
 عالما بأنه لا عقاب عليه فيما يأتيه من القبيح ، وذلك بوجوب كونه مُفَرِّئاً بفعلها ،
 لعله بأنه لا مضرة عليه منها لو فعلها ، فهو بمنزلة ما نقوله في تعريف الضائر ،
 أو تعريف غفران الكبائر ، من جهة العقل .

فإن قال : إنما يجوز ذلك في قبيح يظن أنه سيفعله ، دون سائر القبايح .
 قيل له : فيجب أن يكون مُفَرِّئاً بفعل ذلك القبيح خاصة ، وقد علمنا امتناع
 ذلك في خاصة من القبيح ، كاستناعه في جميع القبايح .

وبعد ، فإن التوبة لو سحت من القبيح المستقبل ، ولا يكاد يتفك المكلف إذا
 لم يعرف عاقبة حاله ، من الخوف ، لأنه في كل حال يخاف أن يقدم على القبايح من
 بعد ، فكان يجب أن يصح منه التوبة من الجميع ، وذلك يحقق ما قلناه من
 وجوب كونه مُفَرِّئاً بجميع القبايح .

وليس لأحد أن يقول جوزوا التوبة من الأمور المستقبلة ، ويكون عزمنا فقط ، لأننا قد دللنا من قبل على أن التوبة هي الندم والعزم ، على الوجه الذي قدّمنا ذكره ، وفي ذلك إسقاط ما تعلق به . فليس له أن يتدح بذلك في الوجه الأول الذي قدمناه ، بأن يبين أن العزم تأثيراً في المستقبل ، كما أن للندم تأثيراً في الماضي ، لأن ذلك إنما كان يتم له ، لو صح أن يجعل كل واحد منهما توبة بانفراده . على أن العزم واجب على الإنسان ما دام مكلفاً على الجملة ، وإن لم يظن أنه سيواقع المعاصي . فكيف يصح أن يقال إنه توبة ، ومن حق التوبة ألا تجب إلا على طريقة الاستدراك ؟ ولذلك لا تجب إلا على بعض المكلفين دون بعض .

وبعد ، فقد بينا في المسبب أنه إن أمكنه المنع من حدوثه ، لزمه ذلك ، ولم تلزمه التوبة ، وإنما تلزمه التوبة متى تعذر عليه ، فإذا صحح في المسبب وقد أوجد سببه ذلك ، فبأن يجب مثله في المستقبل أولى ، لأنه يمكنه في القابض المستقبلة أن يتوقاها ، فلا يفعلها ، فكيف تصح التوبة منها والحال هذه ؟

وبعد ، فقد بينا أن الندم إنما يجب أن يؤثر في العقاب ، على الوجه الذي تقدم ذكره ، من حيث حل محل الأفعلة ، لما تعذر عليه ذلك ، ولم يكن في مقدوره . ما يجوز أن يقوم مقامه سواء ، وبيننا أنه لو أمكنه ألا يفعل ما قد فعله ، فكان الواجب عليه أن يتلافى بذلك لا بالندم ، وقد عرفنا أن الأمور المستقبلة قد يمكنه التعرّض من عقابها بالأفعال ، فكيف تصح التوبة منها .

وبعد ، فإن التوبة هي من الواجبات التي لا بد من ثبوت سبب لوجوبها ، فكما أن سائر ما هذا حاله لا يجب وأما يحصل سبب وجوبه ، ويكون فعله ولا يحصل سبب وجوبه كلا فعل ، فكذلك القول في التوبة . ولذلك قال من جوز تقديم

الزكاة من الفقهاء ، إن ذلك إنما جاز من حيث ثبت بعض أسباب وجوبه ، ولذلك لم يجوزوا تقديم ذلك ولم يوجد شيء من أسباب وجوبه .

على أن ذلك من الشرعيات ، فلا يتمتع أن يسد المتقدم منه سد الواقع في وقته في باب المصلحة ، وليس كذلك الأمر في المعايات ، لأنه إذا ظهر سبب وجوبه أو صحته ، لم يجوز أن يقام غيره مقامه . ولذلك لم يجوز أن يتبرع بعتبة ، فتسد سد قضاء الدين ، الذي سبب في المستقبل .

واعلم أن المدفوع من الضرر / في الشاهد على ضربين : أحدهما طريقة العادة ، والثاني : طريقة الاستحقاق لجميع ما يدفعه أحدنا من المضار في باب الدنيا ، هو من الوجه الأول ، لأنه إنما يتناول الأدوية أو يستعمل العلاجات ، على هذه الطريقة ، وعلى هذا الوجه يحصل التكسب والعلاجات . فأما الضرر المستحق الذي يدفعه من جهة العقل ، فليس إلا الذم والتوبيخ ، الذي يزيله بالاعتذار ، إذا كانت الإساءة قد تقدمت .

والتحرز من المستحق على وجهين : أحدهما بالأفعال ما به يستحقه ، والآخر بأن يفعل ما يستحق به قبلا ، فإنه بفعل الندم ، على ما ذكرناه ، ولا يجوز أن يتلافى إلا والضرر قد دخل في الاستحقاق ، حتى يحصل بحيث لا يمكنه التوصل إلى زوال استحقاقه ، فالتلافى إنما يصح في المستحق ، وقد دخل في أن يكون مستحقا ، لو صار كأنه مستحق بوجود سببه ، كما أن التحرز من استحقاقه إنما يصح بألا يفعل ما به يستحقه ، فلكل واحد من هذين الوجهين مرتبة في الصحة ، فكما لا يجوز أن يفعل ما قد فعل ، وإنما يمكنه ذلك في المستقبل ، فيتحرز من الاستحقاق ، فكذلك لا يمكنه إزالة ذلك إلا وقد صار من باب الاستحقاق .

ولهذه الجملة بنى شيوخنا رحمهم الله اللطف على دفع المضار الجارية بحري

العامة ، لأنهم رأوا أن المكلف قد يختار الفبيح عند بعض الأمور ، وأوجبوا عليه التحرز من ذلك الأمر ، إذا كان مقدورا له ، وأوجبوا تعريف المكلف له ، وأوجبوا إذا كان ذلك من مقدوره تعالى ألا يفعله . وكذلك فيما هو لطيف في الواجبات ، فصارت المضار المدفوعة في الدين والدنيا تجري على هذين الوجهين . وأن يفرع كل واحد منهما على ما أشرنا إليه ، فكيف يصح مع ذلك القول بصحة ٥ التوبة من الأمور المستقبلية ؟ وكيف يصح أن يعلق ذلك بالموافاة ؟ ونحن لا نقول بها ، وإن كنا لو قلنا بذلك لكان ما قدمناه من الوجوه يسقط التعلق بها .

فإن قال : هلا جوزتم أن يتوب زيد من ذنب من يلي عليه ويلزمه تهذيبه وتقويمه ، لأنه ، إذا كان بمنزلة الولد ، وصار فعله كأنه واقع منه ، فتوبته كمثل ، وما يعرفه من حال الشاهد في صحة اعتذار الوالد من ذنب ولده وتفریطه ، بدل على ١٠ هذه الطريقة ، وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه من الشفاعة ، واستحقاق الغفران بها ، بدل على ما يقوله ؟

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، أن من حق الندم ألا يتعلق إلا بفعله الواقع ، أو في حكم الواقع ، وأن المستقبل من أفعاله لا يجوز أن يتعلق به الندم ، ولا أن يسقط به العقاب ، فبالأصح ذلك في فعل الغير أولى . وإنما يعتذر الوالد من تفریط ١٥ ولده ، لتعلق أفعاله بما كان منه ، من تأديبه وتقويمه ، فيدل تقصيره على تقصيره ، فيكون اعتذاره كالإبانة عن سلامة تأديبه ، وأنه أتى فيما فعله من قبيح نفسه ، فيكون توكيده في جنابته ، أو يدل لاعتذاره على أن التقصير كان من قبله ، فيكون تحقرا لإساءته .

وبين ما ذكرناه أنه لو اعتذر والود مصر ، لكان للظالم أن يذمه ، ولو ٢٠ اعتذر الولد والوالد كاف لصح سقوط الذم ، وقد بينا جملة من ذلك في الكلام

على التوبة . فأما الشفاعة فإننا نبين من حالها أنها للمؤمنين ، وأنها لا تؤثر في زوال العقاب أصلا ، فضلا عن أن يستحق بها ذلك ، وإنما تؤثر في اختيار القديم تعالى عندها إكرام النبي عليه السلام وإعظامه ، والفضل على المشفوع لهم ، على ما ذكره في الروعيد .

فإن قال : هلا كانت الشفاعة عبارة عما يوجب إسقاط العقاب عن الغير ، والتوبة عبارة عما يوجب إسقاط العقاب عن النفس ، فتحل الشفاعة بمن عظم قدره ومحلّه لمن هو دونه ، محل التوبة في هذا الباب ؟

قيل : إن الشفاعة إذا لم تكن توبة في الحقيقة ، وقيل إنها بمنزلة ما في إسقاط عقاب الغير ، لم تتعلق بما نريد بيانه ، لأن السائل عن ذلك قد سلم أنها ليست بتوبة ، وإنما هي مسألة تدل على إرادة ، وقد علمنا أن السائل إذا سأل من له الحق أن يسقط حقه ، لم يدخل إسقاط حقه في الوجوب بالمسألة ، كما أن ما ليس بواجب لا يصير واجبا بالوعد ، على ما بيناه في كتاب الأصلح . وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه ، وخروجه من الباب الذي نحن فيه .

فصل

في بيان ما يجب أن يقتصر بالتوبة من الأعمال ، وما يقتصر بذلك

اعلم أن حال التائب لا تخلو من قسمين : إما أن / تلزمه التوبة فقط ، وتصح بانفرادها ، أو يلزمه مع التوبة غيرها . وليس المقصد فيما نريد ذكره ، إلا لما له تعلق بالتوبة ، دون سائر الواجبات التي لا لهذا الوجه .

فتى فمل قبيحا لا يتمدها ، فالذى يجب عليه التوبة فقط ، كفحوا أن يجهل ، وأن يعزم على قبيح ، إلى غير ذلك من أفعال القلوب والجوارح ، نحو أن يجهل ،

ويعتقد كفرا وضلالا ، ثم يبين له فساد ذلك . فالذى يجب عليه التوبة فقط ، وكذلك فيما يجرى مجراه .

فأما إذا كان الاعتقاد باقيا فالواجب مع التوبة أن يزيله إلى شك ، على ما تقدم ذكرنا له .

فأما إذا قيل إنه لا يبقى ، فهو كالعزم ، في أنه لا وجه لذكر هذه القسمة فيه .
فأما إذا قل قبيحا يتمده ، مثل أن يكون ظلما لغيره وإساءة ، فالواجب عليه مع التوبة غيره ، وإن كان يختلف مائئة^(١) ذلك الغير وأحكامه .

فأما إذا تمده لا على هذا الوجه ، فإنه لا يلزم فيه ما ذكرناه ، ويصير في حكم ما لم يتمده ، وهذا القسم لا يخرج عن وجوه : فإما أن يلزمه مع التوبة حق على النفس ، أو يلزمه حق في المال ، أو يلزمه العزم وتوطين النفس ، أو يلزمه الاستحلال والاعتذار ، أو لا يكون له حكم ، فيكون بمنزلة ما لم يتمده . وليس يخرج ما يلزم التائب في حال توبته عن هذه الأقسام .

فتى جنى على غيره جنائية توجب قودا وقصاصا ، فالذى يلزمه مع التوبة تسليم النفس ، والكف عن الامتناع ، إما بشرط أو غير شرط ، فإن كان من يستوفيه وإطالب به ، فإنما يلزمه التسليم والبذل ، انصح توبته ، وإلا فالواجب عليه توطين النفس على أن يفعل ذلك ، إذا حصلت الشرائط ، وقد ثبت أنه لا فرق فيما هو حق للغير ، بين أن يكون في ماله أو بدنه ، فإذا صح فيمن غصب مالا أنه يلزمه مع التمكن بذل المال ، فكذلك في بذل النفس ، لأنه يتمكن منه . فإن تعذر ذلك عليه ، بمنع بعض الظالمة عنه ، فهو بمنزلة تعذر بذل المال مع كونه مالكا له .

(١) (مائة) أى مائة وحقيقته . وقد شرحنا هذا الاصطلاح المنطقي فيما مضى قريبا .

فإن قال : إن القَوَدَ يخالف الحق في المال ، لأنه عقوبة ، ولا يحسن من الإنسان أن يتعرض للعقوبة ، أو يمكن من إزالتها به ، بل يحسن منه أن يهرب من ذلك ، ويمتنع ما أمكنه . ولذلك لا يحسن من الإنسان أن يعاقب نفسه ، أو يريد عقابها ، كما يحسن من غيره ، ولذلك لم يحسن من الإنسان أن يتعرض لإقامة الحدود عليه ، إذا كان مُصِرّاً ، فكيف يصح ماقلتموه ؟

قيل له : إن العقوبة متى انفردت بكونها عقوبة ، فالحال فيها ما ذكرته ، لأنه لا يحسن من المرء أن يتعرض لها ، أو يفعلها بنفسه ، أو يريد لها ، بل الامتناع منها ، لأنها مفسدة لا نفع له فيها ، ولذلك فصلنا بينها وبين الآلام النازلة به ، على طريقة الامتحان ، وقلنا إن الواجب عليه فيها الصبر ، وترك الجزع ^(١) والشكر عليها . وليس كذلك حال القَوَد ، لأنه حق لآدمي ، فإن كان من باب العقوبة ، فقد اقترن به هذا الحكم ، وإن لم يكن من باب العقوبة ، فهو حق في نفسه للآدمي ، وفي الوجهين جميعاً يلزمه تسليم نفسه ، ولم نمن بتسليم النفس ، أنه يتولى قتل نفسه ، لأن ذلك مما يتولاه غيره ، إنما عتينا أنه لا يمتنع من ذلك ، ولا يهرب منه ، لأنه متى فعل ذلك ، لم نصح منه التوبة . وقد عرفنا أن مع التسليم قد يختار صاحب الحق تناول حقه ، وقد يختار تركه ، فليس تسليم نفسه هو العقوبة التي قلنا إنه لا يجوز أن يفعلها بنفسه ، أو يريد ، لأنه لا يمتنع أن يسلم ويريد . وهو مع ذلك كاره لما ينزل به من القَوَد ، أو غير ما يريد له ، فأحدهما منفصل عن الآخر ، ولا فرق في هذا الوجه الذي بيناه ، بين أن يقال في القَوَد إنه عوض اصحاب الحق ، وهو عقوبة ، لأن ذلك مما لا يختلف لأجله الحكم الذي ذكرناه .

فأما إذا قل ما يوجب حدّ الله تعالى ، كالزنا والشرب وغيرها ، فالواجب عليه أن ينسبر على نفسه ، لأنه لا يتعلق بحق آدمي ، فإذا لزمه ذلك صحت توبته ،

وإن لم يسلم نفسه لإقامة الحد ، بل لو فعل ذلك اقدح في التوبة ، إذا كان عالماً بقبضه ، فذلك جوزنا في هذه الحدود ، أن تسقط بالرجوع والحرب ، وجاز أن تسقط بالتوبة أيضاً عند كثير من الفقهاء .

وليس كذلك القول ، لأنه يتعلق بحق من يستحقه ، فهو بمنزلة ما ذكرناه

- من الأموال ، وهذا هو الواجب فيما يجب فيه القول ، كان في النفس ، أو في الجوارح ، لأن الحال في الجميع لا تختلف ، ولا يختلف الحكم فيما ذكرناه ، سواء قيل في قتل العمد إنه يوجب القود فقط ، أو يوجب القود والدية على طريقة التخيير ، لأننا إنما نوجب عليه التسليم عند المطالبة ، وعلى الوجهين لا يختلف الحكم ، في أن اللول أن يطالب . والقول فيما يجب بالنذف ، كالقول في القود ، وإن كان قد يفارقه في أمور كثيرة ، فجملة ما يلزم من الحدود لا يخرج عما ذكرناه ، ١٠ من أن يكون حقاً لادعى ، يتعلق / بمطالبته واختياره ، أو لا يتعلق بذلك ، كحقوق الله ، والحكم فيها ما بيناه .

وكل هذا القسم مما يتبع الشرع ، لأننا قد بينا من قبل ، أن القود لا يجب على طريقة العوض ، وأن من ظلمه بالأضرار ، يستحق بذلك من ذلك المنافع لا الأضرار ، وكشفنا القول في باب العوض . وسنبين في باب الوعيد ، أن العبد لا يجوز أن يستحق العقاب على غيره ، وأنه من الباب الذي لا يستحقه إلا الله سبحانه . فأما ما يتعلق به حق في المال ، فمتى كان متمكناً منه ، يلزمه الرد عند التوبة ، وهو على ضربين : أحدهما أن يلزمه رد نفس العين ، إذا كان قائماً^(١) ، لأن الواجب على الغاصب أن يرد العين دون البدل . وإما يلزم البدل إذا تعذر رد العين ، فيصير رد العين في هذا الوجه ، بمنزلة رد الوديعة ، في أنه لا يعدل عنها ، ويصير الواجب ٢٠ في ذلك رفع الحاجز ، لأن العين مملوكة ، فحجَز بما فعل بيته وبين التصرف فيه (١) كذا في الأصل ، وكأنه رد الضمير على العين مذكراً لأنها بمعنى الشيء .

فلزمه إزالة هذا الحاجز ، ليمكن ذلك المالك من التصرف .

- فإن كان ذلك يصح من غير رد ، كان ذلك هو الواجب ، وإن كان لا يصح إلا برد ، فالرد هو الواجب ، وربما لزمه الرد على وجه مخصوص ، إذا كان الحاجز الذي ذكرناه لا يرتفع بنفس الرد ، أو إذا كان الإصرار لا يزول إلا معه .
- ولذلك يفصل في بعض الوجوه ، بين ما يلزم العاصب في الرد ، وبين ما يلزم المودع ، لأن المودع تكفل بحفظه ، فلزمه التسليم والتخلى ، أو الرد القائم قبيحا .
- والعاصب يلزمه الرد إلى الموضع الذي غصب منه ، أو إلى يد من غصب منه ، أو ما يقوم هذا المقام ، ليكون رافعا للحاجز ، ومزيل للضرر . والمعتبر في وجوب رد العين ، هو أن يكون متمكنا من ذلك ، لأن العين لو كانت موجودة ، ويتمذر عليه ردها ، كانت في حكم التالفة المستهلكة ، فالمعتبر إذن في وجوب ردها ، هو بما ذكرناه . وإن كانت تالفة فالتعذر حاصل لا بحالة ، وإذا كانت قائمة ، فقد يختلف حاله معها ، ولذلك قال الفقهاء في العين إذا ضلت وصارت بحيث لا يمكن ردها : إن الواجب عليه البذل . وإنما اختلفوا وقد بذل البذل ، إذا عادت العين ، وتمكن من ردها ، هل يلزمه ذلك ، وينتقص ما فعله من قبل ، أو لا يلزم ذلك ؟ ومتى ثبت لزوم ذلك ، وانتقاض مانع ، كان ذلك من واجبات الشرع ، لأنه موجب بالجناية المتقدمة ، وإن كان لو كان مرحبا بها ، لم يؤثر في صحة ما ذكرناه ، لأن الواجب عليه في الأحوال كلها عند التوبة ما قدمناه ، بشرط أن يكون متمكنا من رد العين .
- فأما إذا تعذر عليه رد العين ، وهو متمكن من بدله ، فهو الواجب عليه عند التوبة .

وإنما كان كذلك ، لأن الفائدة في ملك الأعيان الانتفاع بها ، فلا يتمتع

في بعضها أن يقوم فيما للعبد فيه من الفائدة بالنتفع والعيوض مقام الآخر ، بل أزيد منه ، ولذلك قلنا إن وجوب قيم المستهلكات عقلی ، فإذا صح ذلك ، وعلم أن تلك العين لو كانت قاعة لكان المنصوب منه لا ينتفع بنفس الرقبة ، وإنما ينتفع بالتصرف فيها ، ويتصرف فيها في أغراضه ، وعلم أن غيرها قد يقوم مقامها في هذا الوجه ، لم يمتنع عند فوتها أن يلزمه المثل ، على ما قدمناه ، ولا يعرف من جهة العقل في المثل والبذل جنس مخصوص ، وإن كان في الشرع قد تعلق الحق فيه بجنس مخصوص . والواجب على النائب إذا تمكن من ذلك ، وكان في ملكه ما يجوز أن يكون بدلا منه ، أن يرده عند المطالبة . فأما إذا لم يكن ذلك في ملكه ، فالواجب عليه أن يحصّله ، ثم يرد ذلك .

١٠. واستأنى بقولنا إن الواجب عليه مع التوبة الرد ، أنه لا بد من أن يقرنها ، لأن التوبة أقصر وقتا من وقت الرد ، فربما تأخر عنها ، وإنما المراد أن الواجب أن يأخذ في هذا الطريق ، وإن تمكن من ذلك في حالها جاز ، وإن تأخر عنها جاز ، والمالة التي لها نقول ذلك تقتضي أنه لا فرق بين الأمرين ، لأنه إنما يجب مع التوبة أن يفعل ذلك ، لكي يسلم توبته ، وقد علمنا أنها لا تسلم مع كونه مقيا على قبيح ، أو مخلا بواجب . فيجب أن يتحرز في الحال من هذين الأمرين ، ويكون متحرزا من ذلك إذا أخذ في طريق الرد ، وإن لم يقع الرد في حال التوبة ، وتأخر عنها ، ولذلك جوزنا / أن يتأخر عنها بأحوال كثيرة ، وتكون التوبة منه صحيحة ، إذا كان النائب آخذا في طريقة الرد . ولذلك جوزنا مع التمكن من الرد ، أن يسكون تأثبا ، والمردود عليه غائب ، أو في حكم الغائب ، فلا يلزمه إلا توطين النفس على الرد ، إذا قدر عليه .

٢٠

واعلم أن التمكن من ذلك في العين والمثل ، لا بد من أن يتعلق بالمردود

عليه ، فلا بد من اعتبار حاله ، كما لا بد من اعتبار حال المردود وحال النائب ، الذي هو الراد ، لتعاق الحق بالجميع .

ولذلك قلنا : إذا كانت العين قائمة والنائب ممنوع منها لم يجب الرد . وإذا كانت تالفة وهو متمكن لو كانت قائمة ، لم يجب الرد ، وإذا كان المصوب منه يتعذر الوصول إليه لبعض الوجوه ، لم يجب الرد .

فلا بد إذاً في وجوب الرد من اعتبار الوجوه الثلاثة ، وقد علمنا أن الواجب في رد المثل أن يعتبر ملكه ، لأن ذلك المثل إن تمكن منه ، ولم يكن مأكلاً له ، لم يصح من حيث يكون مزيلاً للجنابة بالجنابة ، فلا بد من أن يعتبر فيما يردده أن يكون من أملاكه ، وقد علمنا أن ما يملكه قد يتعذر عليه الرد لبعض الحقوق ، لأن ملكه إذا ثبت فيه حق رهن وجنابة ، لم يمكن له أن يردده في بذل الفصّب ١٠ على بعض الوجوه ، فلا بد من أن يعتبر مع الملك أن يكون متمكناً بالعقل والشرع جميعاً ، فبقي تمكن من ذلك ، لزمه الرد ، فكل هذه الشروط واجب اعتبارها .

ونحن نذكر جملة من القول في الجميع ، لأن الموضع لا يحتمل الشرح والتقصي . واعلم أن الملك في الأصل وإن كان يفيد القدرة على ما ينهه من قبل ، فقد ثبت ١٥ أنه بالتعارف قد صار يستعمل في الأعيان المتصرف فيها ، وقد علمنا أنه لا بد من فصل بين ما يوصف بأنه تملكه ، وبين ما لا يوصف بذلك ، لأنه لا يكفي في ذلك لتتمكن من المتصرف ، وثبوت اليد ، لأنهما يحصلان فيما لا يملك ، فالذي به ينفصل أحدهما من الآخر ، هو أن بصير أولى به لبعض الوجوه : إما لأنه ٢٠ حازه ، أو اكتسبه ، أو تناوله من جهة الغير ، أو حصل فيه بعض وجوه التملك شرعاً ، فبقي اختصاص ببعض ما ذكرناه ، كان مأكلاً لعين التي في يده . ولذلك (١١ / ٥٦)

لا يحل لغيره أن يمتنع من التصرف فيه . ولا بد من أن يكون المالك ممن يميز التصرف ، أو يكون ذلك مقدرًا منه ، وأن يكون ما يأتيه من ذلك باختياره ، لا عن إذن غيره ، ولا عن ولائه على غيره ، فإذا حاله بوصف بأنه يملكه . ولذلك متى حسن منه التصرف في بعض الأعيان ، على الوجه الذي يحسن من غيره ، لم يمد مالكه ، كالمباحات قبل أن يحوزها . ولهذا الجملة . لا يمد الوكيل مالكا ، لأن تصرفه يقع عن إذن غيره . وكذلك الولي ، ولذلك ينقض تصرفه ، فيصح في وجهه دون وجهه . ولذلك لا تعد الهبة مالكة ، لأنه لا يصح منها معنى التصرف على طريقة الاختيار والتمييز . ويُمد الصبي مالكا ، لأنه يُقدَّر فيه ما ذكرناه ، ولولا تقدير ما ذكرناه فيه ، وتجويز أن يصير مميّزا مختارا ، لم يكن بينه وبين الهبة فرق إلا من جهة الشرع ، لأنه قد ثبت اعتبار العواقب فيه ، فكان مثل ^(١) المجنون المطبق قد صح أنه يلزم ماله في الوقت حقوق ، وقد توارث عنه ويُتَمَلِّك ماله بعده ، ولا يصح مع هذه الأحكام ألا يكون مالكا ، فإذا لم يصح فيه التمييز ، فلا بد من أن يكون التصرف يقع من غيره له . وعلى هذا الوجه صح اختلاف العلماء في ملك العبد ، لأنهم وإن اختلفوا في ذلك ، فلا خلاف بينهم أن لما في يده معه من الحكم ما ليس لغيره ، من حيث يُتَرَقَّب فيه العتق والنكاح ، كما يتَرَقَّب في الصبي والمجنون العقل ، ولأنه قد يملك غيره عنه ، ويصير أولى بما في يده ، وقد يختلف حاله بالإذن وغيره .

فشكل ذلك بين أن حقيقة الملك ما ذكرناه ، واعتبر فيه التصرف التام ، وإن كان من حق التصرف أن يختلف في الأعيان ، فتنى تم في العتق التصرف على الوجه الذي يمكن منها ويسوغ ، كان مالكا ، ومتى قَصُر عن ذلك لم يكن

(١) مثل : زيادة يستقيم بها العاقل والعمي . والمجنون المطبق : عمله الذي لا يفيق من حبه .

مالكا . ولذلك لم يبدل المستأجر / للشيء أو المستعير ماله ، وميز بين أن يكون ماله للرقبة أو للمنفعة ، كما فصل في ملك المنفعة بين أن يكون على وجه المعاوضة ، أو على وجه التبرع ، على ما تقرر للشرع عليه .

ولذلك اختلف الفهاء في كثير من الأعيان عند تغير الأحوال فيه ، فقال بعضهم : إنه ملك ، وتبقى ذلك آخرون . ففنى حصل للإنسان اختصاص اليد ، والتصرف في بعض الأعيان ، على ما ذكرناه ، فهو مالك له ، وليس لأحد أن ينمعه من التصرف في ذلك . فإذا صار للعين هذا الحكم ، كان له أن يرد ذلك في بدل النصب والاستهلاك ، بل لزمه ذلك ، لأنه لا فرق بين وجوب ذلك ، وبين وجوب المعاوضة فيه ، فبما يحتل به نفعا ، ويدفع به ضررا . فإذا حسن ذلك منه فيها ، أو وجب ، وقد لزمه لأجل النصب مع تلف العين ، رد المثل ، فهو بمنزلة أن يجب عليه سوى الطعام في أن الواجب عليه ذلك .

والذي يوجب العقل في رد المثل من ملكه ، أن يرد متى يكون ، ولا يعتبر سوى ذلك ، لأنه وإن كان محتاجا في الحال ، فليس يخرج ذلك من أن يكون أوجب عليه من صرفه في حاجة نفسه ، لأثر حق النبر في هذا الوجه ، يُقَدَّم على ما يلزمه لنفسه ، وإن كان من جهة الشرع قد يُقَدَّم بعض ما يحتاج إليه ، مما لا بد له منه .

فإن قال : إذا كان من جهة العقل يلزمه عند الكثرة إزالتها عن نفسه ، بالأكل والشرب واللباس ، بل غير نفسه ^(١) يزول ذلك به ، كما يلزمه رد المثل في النصب ، فلم صار عند وجود القدر الذي يرد ، بأن يلزم ذلك لغيره ، أولى من

(١) في الأصل : (منه) . ولعل الصواب ما أثبتناه .

أن يصرفه في نفسه ، أو يقسمه في الوجهين جميعاً ؟

قيل له : إن حق الغير عليه يُصَيَّر ما يملكه كله لا يملكه ، فلا يلزمه صرفه في نفسه ، كما لا يلزم ذلك لو كان بدل ذلك الملك نفسُ العين التي غصبها ، فذلك لا يحل له مع وجود المَضَرَّة العظيمة ، أن يتناول مال غيره .

فإن قال : أليس إذا كانت الحال هذه يصير مُلْجأً إلى زوال المضرة ، ومن قَوْلِكُمْ : إن الإلْجَاء أو كد من الإيجاب ، فهل يلزمه صرف ذلك إلى نفسه ، لهذه الزية .

قيل له : إنما يكون مُلْجأً إلى ذلك متى لم يتعلق حق الغير به ، فأما إذا تعلق هذا الحق به ، وصار ملكه كأنه مَلَكه للغير ، لم يحصل له هذا الحكم ، كما لا يحصل له مع الوديمة ، وإن تمكن منها .
فإن قال : كيف يجوز أن تتغير حاله في الإلْجَاء والسبب قائم ، وهو اعتقاد المضرة العظيمة .

قيل له : إن من حق الإلْجَاء أن يتغير بالاعتقاد . يبين ذلك أن الجائع لو لا الشرع كان مُلْجأً إلى تناول الطعام في نهار شهر رمضان ، واعتقاد وجوب الصوم عليه ، قد غير حال الإلْجَاء ، فكذلك علمه بوجوب رد المثل على المصوب ، من غير حال الإلْجَاء .

يبين ذلك أنه كما يتصور المَضَرَّة في الحال إن لم يُطْعَم ، يتصور مضرة العقاب إن لم يرد الحق ، فلم يخلص من^(١) هذه المضرة في اعتقاده ، حتى يقال إنه مُلْجأً إلى إزالتها ، وإنما يصير المَضَرَّة مُلْجأً إلى إزالة المضرة ، متى لم يتصور بالإزالة مضرةً مثلها ، أو أعظم منها .

(١) (من) زيادة تستقيم بها العبارة .

فإن قال : فإذا لم يكن مُلْجأً وقد ثبت وجوب الأمرين بحصول سبب وجوبهما ، فهلا جرى ذلك مجرى وجوب حقين عليه لنيره ، في أنه يلزمه صرف ذلك في كلا الوجهين .

قيل له : إذا ثبت لأمير عليه قدران من الحق ، وليس يملك إلا بعضه ، فليس بأن يرده إلى أحدهما أولى من الآخر ، فوجب أن يقضى ذلك في الحقين . وليس كذلك الحال في نفسه ، لأننا قد بينا أن حق الغير مقدم على حق نفسه ، ولذلك يجب عليه دفع العظيم من الضرر يسير ما يتحمله ، ولا يحسن منه أن يدفع الضرر العظيم عن نفسه ، بالضرر اليسير بفعله بغيره . هذا إذا احتاج ذلك الغير ، وصار النفع من الرد في حكم الظلم له . فأما إذا لم يحتج ولم يطالب ، فصرف ذلك إلى نفسه هو الواجب . وقد بينا في جواب مسائل أبي أحمد بن أبي هاشم رحمه الله ، الكلام في الواجبات إذا اجتمعت كيف يقدم بعضها على بعض ، فيما يتصل بالحقوق والعبادات وغير ذلك . وبيننا أنه لا يجوز في التكليف ألا يكون لأحد الواجبين مزية على الآخر ، إذا لم يمكن الجمع بينهما . وبيننا أنه مع فقد المزية يكون المكاف مخيراً في تقديم أحد الأمرين على الآخر .

١ فأما إذا لزمه رد الحق على جماعة ولم يتبع ملكه له ، والواجب ما قدمناه ، من تساوى الكل فيه ، لأنه ليس لبعضهم مزية على بعض مع المطالبة والحاجة . فأما إذا حصل / الحق بعضهم مزية على غيره ، فالواجب أن يقدم ، لأن بُعد مكان أحد الحقين ، أو حصول الأجل في حقه ، إلى ما شا كل ذلك ، ربما أوجب تقديم حق الغير عليه .

٢ فأما إذا كان الكلام بعد ورود الشرع ، فإن ورد بخلاف ما تقتضيه طريقة العقل ، قضى به ، وإلا وجب ما ذكرناه في الحقوق . فأما إذا كان ما تحويه بده

لا يملكه ، أو اشتبه الحال عليه ، فنسذكر القول فيه في فصل مفرد . وكذلك الترك فيمن يجب أن يرد عليه ، إذا وجد أو تعذر الوصول إليه ، وكيف يعمل بالحقوق التي يجب صرفها إلى موصوفين ، والفصل بينهما وبين ما يجب صرفه إلى الأعيان ، تجده في فصل مفرد . فأما إذا تعذر عليه الرد ، لفقد المثل ، أو لتعذر الوصول إليه ، بحصول منع ، أو حاجز ، فالذي يلزمه مع التوبة ، أن يعزم على رد ذلك ، إذا قدر عليه ، لأنه لا يمكنه في بذل الجهد أكثر من ذلك . ولا فصل بين تعذر رد العين ، وبين تعذر رد المثل في هذه الطريقة .

فإن قال : أفيلزمه تجديد هذا العزم ، حالا بعد حال ، كما أزموه في حال التوبة ، أو لا يلزمه إلا في الأول ؟

١٠ قيل له : يلزمه ذلك كلما ذكر ذلك الحق ، وخطر بباله . فأما إذا لم يذكر ذلك ، فغير واجب عليه . وليس كذلك حال التوبة ، لأن الغرض به إزالة العقاب ، وإذا أزاله بالأول ، لم يلزمه تجديدها .

فأما العزم الذي ذكرناه ، فإنما يلزمه لثبوت الحق ما دام ثابتا ، والرد له لازم لو قدر عليه ، فالعزم واجب عليه ، لأن العزم قد قام مقام الرد لو قدر عليه في كل حال ، فإذا وجب ذلك في كل حال لو قدر ، فكذلك العزم واجب في كل حال .
١٥ وإنما يسقط وجوبه بسقوط الحق . وعلى هذا الوجه ثبتنا في عبادات الشرع ، فقلنا : يلزمه العزم على الصلاة بدلا من الصلاة ، مادامت الصلاة واجبة ، فإذا سقط وجوبها زال وجوب العزم . وكذلك القول في سائر الواجبات التي جُوزَ له تأخير الأداء فيها ، وإن كانا يفترقان في أن العزم قد يجب على طريقة التخيير بينه وبين الصلاة .
٢٠ في رد الحق يلزم مع تعذر ذلك رد المثل ، فأما إذا وجد فهو الواجب دون العزم ،

كما أن الصلابة آخر وقتها بين اللازمة ودون المزم . وقد ثبت في الحقوق ما هذا حاله ، لأن الحق إذا كان فيه أجل ، يجب فيه التخيير بين الرد والمزم . وكذلك إذا لم يُشدد صاحب الحق في المطالبة ، فإن وجد هذا التائب الحق من بعد لزومه الرد ، فيكون بمنزلة واجب مبتدأ . وإن مكان سببه قد تقدم ، وإن مات على ذلك ولم يحده ، انتقل الحق المعجل إلى الأعراض في الآخرة ، إلا أنه يؤدى عنه في الدنيا ، لأن هذه الديون والحقوق قد صح أن النيابة تجوز فيها ، فلا يتمتع (كما تؤدى عنه في حال حياته) أن يجوز أن تؤدى عنه بعدموته . ولذلك صح في الشرع أن يملك بعد موته ، لبعض الأسباب المتقدمة في حال حياته ، لأنه في الحقوق ، يصير ماله كأنه ملكه ، ولذلك لا ينتقل إلى الورث إلا ما سلم عن ديونه وحقوقه . وقد بينا في باب العراض الكلام فيمن مات وله حق وعليه حق ، كيف يكون الحال في العوض ؟ وما الذى يبقى منه له ، وما الذى ينتقل إلى وارثه ، وفصلنا القول في ذلك . ولا فرق فيما ذكرناه ، بين أن يكون الواجب عليه بكل الجنايات على غيره ، مما لا قول فيه ، وهى أن يكون بدلا لاستهلاك مال وغصب ، وبين أن يلزم ببعض الوجوه التى يقتضيها الشرع . ولا فرق بين أن يكون الواجب مقدرا ، أو يقتدر بتقوم المقومين واجتهادهم ، أو يرجع فيه إلى اجتهد الحاكم ، لأن فقد تقديره لو أخرج الحق من الوجوب ، لوجب إذا كان مقدرا ونسبه بطول العهد ، أن يخرج من أن يكون واجبا . وإذا أراد التائب في هذه الحقوق الاستظهار ، يمكن من ذلك . ولذلك قلنا إن الأولى فيمن نسي قدر الحق ، أن يستظهر على نفسه مع التمكن ، فیردا أكثر ما في ظنه أنه يلزمه ، ليكون على يقين من التخلص منه .

وقد بينا ما ذهب إليه شيخنا أبو على رحمه الله ، لأنه بقول فيما جرى هذا

الجرى : إنه لا يلزمه إلا الأقل ، لأنه إذا تيقن وجوبه ولزومه ، دون ما زاد عليه . فلا يجوز أن تلزمه الزيادة بالشك ، لأن الأصل أن لا واجب عليه ، وإنما يجب ذلك لموارض . فإذا لم يعلم في وجوب الواجب إلا قدرا مخصوصا ، وشك فيما زاد عليه ، فالواجب ما تيقنه ، وإن كان الاستظهار يستحب منه على كل حال . / وعلى هذا الوجه نفى الكلام في الأملاك .

ذلك لأن تجويز ما في يد الغير ألا يكون ملكا لم يعتبر ، ووجب اعتبار ظاهر اليد في صحة التملك من قبلك ، فكذلك تجويز الزائد من الحق لاعتباره به ، والواجب ما ينفيه . يبين ذلك أنا لو ألزمناه الزيادة ، لكنا قد أوجبنا عليه الإضرار بنفسه ، وإزالة ملك من غير ظهور سبب الوجوب ، وذلك لا يصح .

فإن قال : هلا جعلتم الأصل في هذا الباب ثبوت الحق ، فما لم يتيقنوا سقوطه بالأداء ، فالحق ثابت . وهذا يوجب أن يرد ما في ظنه ليتينقن التخلص من الحق .

قيل له : إنه وإن علم ثبوت الحق فإن يعلم قدره ، وقد علم في الجهل أنه لا يحسن منه ، ولا يجب عليه ، أن يضر بنفسه ، ويرذل ملكه ، إلا الحق اللازم . فإذا لم يتيقن ذلك ، ولا هناك أمانة توجب عليه الظن ، فلو أوجبناه لكنا قد ألزمنا مالا وجهه لوجوبه . وفي ذلك ما ذكرناه من الفساد .

وهذا الخلاف إنما صح بعد البحث الشديد عن عليه الحق ، لأنه لا يتمتع أن يتمكن من التوصل إلى تعرف قدر الحق ، بالبحث عن أمارات وغيرها ، فيكون مقصرا . فأنما إذا بلغ في البحث نهاية ما يقدر عليه ، فالواجب عليه ما قدمناه من الأقل . وهذه الطريقة هي الواجبة في الزكوات وسائر الحقوق ، إذا أخرها ولم يؤدها ، وجعل قدرها ، لأنه لا فصل بين هذه الحقوق وإن اختلفت مصارفها .

واعلم أن من الجنائيات مالا يلزمه فيه - ق في الوقت ، بل يتأخر العوض فيه إلى الآخرة ، فلهذا حاله ، فالواجب عليه عند التوبة الاعتذار ، إن عرف الجني عليه موضع الإساءة ، فأما إن لم يعرف ذلك ، فقد يتقافى باب الاعتذار الحل في ذلك . فلهذا حاله لا يلزمه مع التوبة الاعتذار أيضا .

فإن قال : فإذا تأخر الحق إلى الآخرة أبازمه العزم ، كما قام في الحقوق التي يجب تعجيلها في الدنيا ؟

قيل له : لا يجب ذلك ، لأن التولّى لذلك الحق غيره ، فليس هو من واجباته ، وإنما يلزم العزم فيما يتعلق بالواجب به ، دون مآداه ، ولذلك لا يلزم أحدنا العزم على توفير العوض في الآخرة ؛ يبين ذلك أن العزم إنما يقع في الوجوب وجوب المعزوم عليه ، بشرط أو بغير شرط ، لأنه متى سقط وجوبه ، بالدفع أو الإبراء ، يسقط وجوب العزم ، على ما قدّمناه . فإذا صح ذلك ، وكان العوض في الآخرة ليس من واجباته ، فكيف يلزمه العوض ؟ ويجب على هذه الطريقة لو أعلمه نبي من الأنبياء ، أنه لا يملك في حياته ما يردّه في حقوقه ، ألا يلزمه العزم ، لأننا قد بينا أن وجوبه ببيع وجوب الحق ، إما بشرط أو بغير شرط .

فإن قال : نخبروننا عن هذه الجنابة ، أبلزمه فيها الاستحلال من الجني عليه ؟ وذلك نحو اللطمة والشتم ، إلى ما يجري هذا الجرى .

قيل له : في العلماء من يوجب ذلك عليه . ويمتنع المسلمون من استعمال ذلك ، لأن فيه لطفا للجنائي .

فإن قال : ما وجه اللطف في ذلك ؟ لأنه اعتذار ، أو لأنه يطلب به الإبراء من الحق ، وإسقاط العوض ؟

قيل له : قد بينا في باب العوض ، الكلام في أن المستحق للعوض المؤخر إلى (١٤٠٧) (النبي)

الآخرة ليس له إسقاطه ، من حيث لم يُجعل إليه التصرف بالاستيفاء والمطالبة ، وكشفنا القول في ذلك ، فلا يصح أن يكون المراد بذلك الإبراء من العوض ، لأنه لا يسقط بإبرائه ، فالأولى أن يحل الاستحلال محل الاعتذار .

فإن قال : أفتوجبون ذلك عليه ؟

قيل له : إذا علم المتذر أن الضرر لا يزول عنه إلا به ، من ذم أو عقاب ، ه
فذلك واجب عليه . وكذلك فواجب عليه ، ليزيل تأثير إساءته ، كما يلزمه شكر النعمة متى لم يُحبطها المنعم . وقد تقصينا ذلك في باب الاعتذار ، فهذا هو الذي يلزمه .

فأما إذا أريد بالاستحلال غير ذلك ، فلا وجه لوجوبه ، لأنه لا يجوز فيما وقع منه حراماً أن يصير بالاستحلال حلالاً ، بل كان إذا كان هذا هو المراد ، ١٠
أن يبيع فعله ، لأنه في تقدير الكذب والباطل .

وقد يجوز أن يكون الوجه في فعل ذلك ، طلب الرضا من المجنى عليه ، ونطيب نفسه على الأوقات ، كما يلزمه الشكر حالاً بعد حال ، فقد يجوز أن يحسن منه في ^(١) المسئء أن يطيب نفسه على الأوقات ، ليزول عن قلبه تأثير إساءته . فإذا علم زواله ، لم يكن لفعله معنى . فأما إذا لم تؤثر الجناية والإساءة في ١٥
المجنى عليه ، بأن يكون عظيم المسأل ، ولم يعلم بمنأول هذا الجاني منه ، فيعتم بذلك ، ولا له تأثير فيه ، أوردته المسئء إلى حيث أخذ ، إلى ما شاكل ذلك ، فالواجب على التائب أن يفعل التوبة فقط . وبصير هذا الفعل في حكم ما لم يتعدّه إلى غيره . وقد بينا تفصيل ذلك في باب الاعتذار . وهذه الجملة كافية في هذا الباب .

(١) (أن يحسن منه في المسئء) : كذا عبارة الأصل . ولعل الصواب (أن يحسن من المسئء) .

الفصل

في بيان حكم ما به يصل في يده من ملك وغير ملك ، وما يتصل بذلك

قد بينا من قبل حقيقة الملك ، وأنه ليس المعتبر فيه بالتمكن واحتواء اليد عليه فقط . فإذا ثبت ذلك ، فالواجب على النائب أن ينظر فيما حازه ، فإن كان مما يحل له أن يملكه ويتصرف فيه ، وصحت تويته ، وإن كان مما يجب فيه إزالة أو تلافٍ ، فالواجب أن يفعله ، ولذلك ذكرناه ^(١) في هذا الباب في جملة التوبة ، لشدة علاقتها بها .

واعلم أن سبب الملك قد يكون معلوما بالعقل والسمع ، لأن الدليل قد دل في الميراث والمانم وما شاكله ، أنهما سبب الملك ، كما دل الدليل في التمسك وتناول المباحات وحيازتها ، أنه سبب الملك . فإذن يجب النظر في الوجهين ، فما ثبتت اليد عليه بأحد السببين ، صار ملكا ، وما خرج عن ذلك خرج عن الملك . وهذه العقود التي تملك بها ، لا بد من اعتبار شرائط فيها ، وفي بعضها وفاق ، وفي بعضها خلاف ، فلا بد من النظر في ذلك ، كما لا بد من النظر في أحوال من تملك من جهته ، وفيما يلزم أن يفعله المرء بملكه ، من تقديم حق على حق ، فلا بد من اعتبار ذلك فيما تحتوى يده عليه ، كما لا بد من اعتبار الظاهر فيما يتناول من جهة الغير .

واعلم أن الواجب فيمن تملك الشيء ، من جهة اعتبار الظاهر ، لأننا لا ندلم حقيقة الأملاك ، فلو لم يُعتبر هذا الوجه ، لتبجح التصرف مع الغير ، والمعاوضة معه ، فتقضى علمنا فيما في يده ثبوت يده عليه ، وتصرفه فيه ، ولم نعلمه حراما ولا غلب في الظن ذلك لبعض الأمارات ، فالتملك منه يصح ، كما أننا إذا علمنا في تصرفنا أن فيه

(١) الضمير في (ذكرناه) : ساقط من الأصل .

نفعاً ، ولم نعلم مَضَرَّة ، ولا غلب على اللظن لبعض الأمارات ، فالتصرف بحسن .
 فصار التملك من الغير كالتصرف في النافع ، في الوجه الذي ذكرناه . وعلى هذه
 الطريقة بينا الكلام في الحظر والإباحة . فمن لم يُدَلِّمْ من حاله إلا ما ذكرناه ،
 حسن التملك من قبَله ؛ ومن علمنا أن الذي يُنْفَرُل منه غَضَبٌ وحَرَامٌ ، لم يصح
 التملك من قبَله . ويجب أن يؤخذ ذلك منه ، ويرد في حقه ، على طريقة النهي عن
 المنكر ، إلا أن يُدَلِّمْ من حاله أنه قد نَدِمَ على ما فعل ، وأنه أخذ في طريقة الرد ،
 موثوق بأمانته ، فغير واجب والحال هذه ، أن يؤخذ منه ، لأنه قد صار أميناً فيما
 في يده ، بتغير أحواله ، فهو بأن يرده في حقه ، لمزية يده ، أولى من غيره ، إلا أن
 يكون ذلك الغير حاكماً ، فله في الولاية مزية ، وإن كان الذي يملك من قبله يبيع
 أو هبة لا يملكه حراماً ، لكنه يعلم في الجملة أن يده مشتملة على حرام وحلال ،
 فالعلماء في ذلك على أقاويل :

منهم من يقول بصحة التملك من قبَله على الإطلاق ، لأن ثبوت يده وتصرفه
 بالدفع ، أمانة الملك ، ولا يُدَلِّمْ في غير ذلك خلافه ، لأنه يجوز أن يكون ذلك من
 قبل الحلال ، فأمانة الملك قد حصلت فيه ، ولم يحصل ما يمنع منه ، فالواجب أن
 يحل التملك من قبَله وإن كان الاستظهار خلافه .

ومنهم من يسلك طريقة الورع في هذا الباب ، ويقول : لا يحل التملك من
 قبَله أصلاً ، لأنه من حيث اشتملت يده على الحرام والحلال ، قد زالت النفة به
 وبقوله ، فلا يجوز أن يرجع إلى قوله ولا إلى يده ، لثبوتها على الأمرين . والأصل
 أن لا ملك لنا ، فيجب ألا يحل بتأول ذلك ، كما لا يحق للمرء أن يتزوج بإحدى
 المرأتين ، إذا علم أن إحداها أخته من الرضاعة .

ومنهم من يقول : يحل التملك من قبَله ، بشرط أن يرجع إلى قوله ، ويسأل

عما يملك من جهته . فإذا ذكر أنه من الحلال ، قبل قوله ، لأن قوله مقبول فيما في يده ، ومعمول عليه ، فإذا كانت اليد من حيث اشتملت على الأمرين ، خرجت من أن تدل على الملك ، فلا بد من أمر زائد ، يتميز به التملك الحلال من الحرام ، ولا شيء . يصح ذلك فيه سوى قوله الذي ثبت أنه معمول به فيما في يده . وهذا هو الذي بقوله أبو علي رحمه الله ، ولا يعتبر مع قوله غالب الظن .

ومنهم من قال : إنه يرجع إلى قوله مع غلبة الظن بصدقه ، فإذا حصل ذلك حل التملك من قبله ، ولو غلب على الظن كذبه ، لم يحل ذلك . وإلى هذا ذهب أبو هاشم رحمه الله ، ويقول : لو قال بعد التملك : إن الذي تناولته هو من الحرام ، وغلب على الظن ذلك من حاله ، عمل عليه ، وعلى القول الأول لا يجب ذلك ، لأن قوله الثاني لا يتقضى قوله الأول . وقد بينا أن الأولى ما قاله أبو علي رحمه الله / ، لأن غلبة الظن إنما يجب اعتبارها ، إذا لم يحصل في الحكم ما هو الطريق فيه ، فأما إذا حصل ذلك ، فلا وجه لقلب الظن ، ولذلك لا يعتبر غلبة الظن فيمن لا يعرف أن في يده حراما ، بل يعتبر اليد فقط . فكذلك إنما يجب اعتبار اليد مع القول دون غالب الظن . وإنما يجب أن يرجع إلى غلبة الظن في الأمر المعارض الخارج عن الأصل ، وهو الذي بيناه ، لأنه إن علم فيما يتناوله أنه من الحرام ، أو غلب على ظنه ذلك ، وجب الحكم به . فأما في الحلال فاليد والقول يفتيان عن اعتبار غلبة الظن .

وقد بينا أن هذا الاعتبار هو في حسن التملك ، لا في وقوع الملك ، لأنه إن أهل ذلك ، وعاقده عقد معارضة ، وقبض ما في يده ، فقد ملكه ، وإن كان بفعل محرم ، وقد يستقر الملك والفعل محرم في العقل والشرع . والواجب على النائب فيما ذكرناه ، أن يعمل على ما يقتضيه اجتهاده ، ويتوب مما يعلم أنه محرم ،

فإن كان عليه حق لم يحل له أن يدفع من المحرم ، ووجب عليه أن يدفع من الحلال ، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد ، فالواجب أن يستفتى من يثق بعلمه ودينه في هذا الباب . وإن كان من يعاقده ويشتمك من قبله ، يعلم في يده المنصوب من الدور والضياع وغير ذلك ، فهذا العلم لا يقتضي العلم بأن ما تشتمل يده عليه حرام ، لأنه قد يجوز والحال هذه ، فيما في يده ، أنه حلال ، فهو يخالف للباب الأول ، وإنما يُحرّم تناول من هذا حاله ، من يسلك طريقة الورع ، على ما قدمنا ذكره ، وإن كان الأول أن يرجع إلى قوله ، ويسأل عن حال ما يشتمك من قبله . فإن كان من يشتمك من قبله ، يعلم فيمن ينوب عنه ، أن في يده حراما كالأوكيل وغيره ، فهو من الباب الأول ، لأنه لا فرق بين أن يكون الشيء في يد وكيله ، أو في يده ، لأنه كالآلة له ، فالواجب ألا يشتمك من قبله ، إلا مع المسألة ، على ما تقدم القول فيه .

فإن كان من يشتمك من قبله (وإن لم يعلم اشتغال يده على الحرام) والمعلوم أن عليه من الحقوق ما يزيد على قدر ما في يده من غُصوب وغيرها ، فإن الواجب عليه ردُّ ما في يده فيه ، فقد اختلفوا في هل يجوز أن يتناولوه من قبله على سبيل الهبة والصدقة أو لا يجوز ؟ فمنهم من يقول : إن ذلك لا يجوز ، لأنه واجب على المستوجب أن ينكر عليه صرف ما في يده إلى غير جهة الدين ، فكيف يحل له بتأراة ؟ ولأنه يعلم أنه بالهبة مقدّم على محرم ، فكيف يحل له أن يملكه ؟ ويفارق ذلك عند المعاوضة ، لأنه مما لا ينقص من ماله ، بل ربما زاد فيه .

ومنهم من يقول : إن ثبوت الدين في ذمته ، لا يمنع من حسن التصرف فيما تشتمل عليه يده من الأملاك ، لأن الحق يتناول الذمة ، والتصرف يتناول العين ، فيحل الملك من قبله بمقدار الشرع .

وهذا أيضا كالأول ، في أنه إذا قبض ذلك ، ملك يحصل سبب الملك على شرائطه

- وإنما الكلام الذي ذكرناه ، هو في : هل يعمل ما فعل أولاً بحل ، فهو بمنزلة البيع يوم الجمعة عند النداء . لجميع ما يملكه من قبل الغير ، لا يخرج عن الأقسام التي ذكرناها . فأما ما يملكه بالإرث ، فهو وإن كان في الظاهر كأنه تملك من قبل الميت ، فليس كذلك في الحقيقة ، لأنه لم يرجع إلى قوله ورضاه ، فهو يملك عند موته من قبل الله تعالى ، ويخالف الوصية والصدقات ، لأنه يرجع فيها إلى قوله ورضاه . وما يملك بالعتمة فقارب لذلك ، لأنه تملك بالعتبة ، لا بالقول والرضا ، وإن كان لا بد في جميع ذلك من اعتبار ما ذكرناه ، لأنه لا يرث الحرام في يد الميت ، بل الواجب رده . وكذلك فلا يملك من العتمة ما كان في يد الكافر غضباً ، على وجه يجب رده متى علم ذلك ؛ فأما إذا لم يعلمه ، ولم يغلب على ظنه ، فالحكم ما قدمناه . ١٥
- فمن حق الثائب أن يعمل عند توبته على ما ذكرناه ، من الإقلاع عن الحرام الذي في يده ، وردّه على الوجه الذي يمكنه ، واستعمال الاستظهار على نفسه ؛ والعمل فيما يتماق بالاجتهاد على اجتهاده ، أو على القبول من الجهد الذين العالم ، فلو لزمه كفّارات وزكّوات وعشور وغير ذلك من الحقوق ففقط ، لازمه أن يصرف ذلك في وجهه ، لتصح توبته ؛ لأنه وإن كان واجبا في نفسه ، فهو واجب أيضا لتصح توبته ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به ومعه واجب كوجوبه . وقد بينا ما يلزمه فيما لا يعرف مقداره ، وأن الاستظهار أن يخرج / عن أكثره ، وإن كان لا يلزمه إلا الأقل ، على ما حكيناه عن أبي علي رحمه الله . والقول فيما فرط فيه من خمس الغنائم ، كالتقول فيما ذكرناه . ولذلك قال أبو علي رحمه الله ، في الجارية السبية إذا علم تقصير المجاهدين في إخراج الخمس ، أن الواجب أن يخرج بالتقويم خمسها ، حتى تحلّ له ، لتماق الخمس بعينها ، وزوال الأمور التي

تزيل هذا الحق . فأما إذا علم زواله ، أو حصل هناك أمانة زواله ، فذلك غير واجب .
والمسائل التي تدخل في هذا الباب تكثر ، وأنت تجدده في باب الأمر
بالمعروف ، والنهي عن المنكر .

- فأما الظالم إذا أراد أن يتوب فالواجب عليه ما ذكرناه فيما ظلم ، من رد العين
أو المثل ، أو العزم والاعتذار والاستحلال . فإن كان سلطانا متغلبا قد أخذ من
الناس الخراج والعشور والزكوات ، فإن كان بالغبية أخذه ، فالواجب عليه أن
يرده إلى من أخذه منه ، لأن صرفه في حقه وهذا حاله لا تصح ، فالواجب على من
أخذ ذلك منه ، أن يخرج هذه الحقوق ، ولا يمتد بأخذ هذا السلطان . فأما إذا
أخذه بالرضا ، ليدفعه في حقه ، فهو وكيل لهم ، فإن دفع جاز ، وإلا لم يجوز . ويغارق
الإمام ، لأنه وكيل الفقراء ، فلا معتبر بما يفعله ، بل قد يسقط الحق بأخذه على
كل حال . وسنشرح ذلك من بعد إن شاء الله .

فأما ما يحصل في يده على وجه الأمانة ، كالوديعة والأقطة وغيرها ، فالأصل
أنها ملك لمن كانت ملكا له ، وإنما يصح الانتقال عن هذا الأصل بأمر تغير
حاله ، على ما ذكره من بعد .

- والذي يلزم التائب في ذلك : الرد ، إذا تمكن من صاحبه ، فطالب به ، أو
الحفظ على ما كان من قبل ، والعزم على رده إذا وجب ذلك وصح ، أو التصرف
فيه عند اليأس من صاحبه ، على ما شرحه من بعد .

فأما التملك على جهة الإكراه فإنه لا يقع ، لأن الإكراه يغير حال العقد ،
فيصير كأنه لم يقع ، ويبقى الملك لصاحبه ، فإن كان ذلك الإكراه لا يؤثر ، فالملك
يقع الحكم فيه على ما تقدم بيانه .

فصل

في بيان حكم الحقوق إذا وُجد المستحق ، وبيان حكمها إذا فقد وغاب
وما يتصل بذلك

قد بينا في أملاكه أنه أحق بها ، وبالتصرف فيها ، ما لم تتماق الحقوق
بذمته . فنتى تعلق عليه حق في الأعيان ، أو في لقمة ، لم يخل من وجهين :

١٠ إما أن يكون ذلك الحق لمعين أو لموصوف ، فإن كان لمعين لم يخل من
وجهين : إما أن يكون موجودا وحاضرا ، أو لا يكون كذلك ، فإن تمكن
من رد الحق عليه لحضوره ، فهو الواجب ، لأنه إن كان الحق عيناً ، فهو أولى
به ، وإن كان ديناً ، فهو واجب عليه أن يردّه مع المطالبة ، ولا يُعتبر في باب
المطالبة بالقول ، لأنه قد يُعلم بالعادة ذلك من حاله ، وإن لم يتكلم وقد يتكلم
والمعلوم أنه لا يتشدد ، فالعتبر بالكلام إذا لم يكن هناك ما هو أولى منه ، من
العلم بالأحوال . ولذلك قلنا : إنه لا يخل ما يمتطاه بعض التجار من تأخير
الحقوق ، وإن كان أربابها غير مطالبين ، لأن التعامل من حالهم المطالبة ، وكرهه
التأخير ، فنتى حصل التمكن ، فالجيس والمنع والحال هذه كابتداء النصب والأخذ .
فإن قال : أرايت لو لم يُعْلَم صاحب الحق بالحق الذي عليه ، ما الذي يلزمه ؟
قيل له : أن يُمرّفه الحق الذي له عليه ، أو في يده ، فإن طالبه لزمه الدفع ،
وإلا فالتأخير جائز له .

٢٠ فإن قال : أرايت لو جَوَزَ ألا يُعْلَم ، ما الذي كان يلزمه ؟
قيل له : أن يعمل على الأمارة ، فإن كان في ظنه أنه لا يعلمه ، لزمه ما قدمناه ،
وإلا فذلك غير واجب عليه . ويجب أن يعتبر سبب ثبوت الحق في هذا الباب ،
فإن كان من جهته تناول ، فالظاهر أنه يعلمه ، وإن كان الوجه في ثبوته ما يتصل
بوصية وإرث وغيرهما ، فالواجب أن يُمرّفه .

فإن قال : أيلزمه تعريف ذلك ، سواء حصلت العين في يده بجنائية ، أو غير جنائية ؟
 قيل له : إذا كان بجنائية أو مايجرى مجراها ، فلا شك في لزوم ذلك . فأما إذا
 ألفت الرميح ثوب غيره في داره ، فمن جهة العقل لا يلزمه التعريف ، وإنما يلزمه عند
 وقوف صاحب الثوب على ذلك ، التضليعُ والرد . فأما من جهة الشرع فلا يتمتع
 أن يلزمه / ذلك تعريفا ، ثم ردا عند الطلب .

فإن قال : فلو كان وارث صاحب الحق ، أوجب الرد والتعريف ؟
 قيل له : يجب ذلك من جهة الشرع ، لأنه قد انتقل الملك والحق إليه .
 فإن قال : فما قولكم فيه من جهة العقل ؟

قيل له : يصير ذلك للمالك كاللأرب له ، ويجرى مجرى الياحات ، فيجمل له التصرف فيه .
 فأما إذا لم يتمكن من صاحب الحق ، لم يخل من وجهين : إما أن يكون
 غائبا يعرف مكانه ، أو كالمفقود ، فلا يعرف مكانه ، ثم لا يتخلو حاله من وجهين :
 إما أن يرجو أن يعرفه أو وارثيه على المستقبل ، أو لا يرجو ذلك ، ولا يطعم فيه
 فإذا كان غائبا معروفا للمكان ، فالواجب عليه في حقه أن يوصله إليه ، على
 الوجه الذي يمكن وجوب العادة بثله ، في إيصال الحقوق والاحتياط منها .
 إما بنفسه ، أو بغيره ، أو بتعريف له ، ورجوع إلى رضاه ، أو بإتخاذ ، على
 ما يقتضيه الاجتهاد في ذلك والمطلب ، وعلى ما يوجب سبب ذلك الحق ، لأنه قد
 يختلف ، فيكون من الباب الذي يلزمه رفع الحاجز فقط . فأما الحل والإيصال ،
 فلا يلزمه ، وربما يلزمه ذلك للتعدى والغصب ، فيعمل في كل ذلك على ما يوجب
 ذلك الحق وسببه ، فتبذل النائب بجهوده في ذلك ، فقد أدى ما عليه .

فإن قال : فإن كان ذلك الحق في عين يُخشى عابها الفساد إن أخر ردها ،
 ولا يمكنه ذلك مع الفيبة ، ما الذي يلزمه ؟

قيل له : أن يرجع إلى الحاكم ، ليفعل أو يأمر فيها ما يزول معه الفساد ، ويوجب الحفظ والاستظهار ، أو بفعل هو ذلك إذا لم يكن حاكم ، وتمذر الرجوع إليه ، لأنه أمين فيما في يده ، إلا ألا يثق بنفسه ، ويخشى منها التعدي ، فالواجب أن يعتمد على أهل الثقة في ذلك ، فأما إذا كان رب الحق مفقودا ، لا يُعرف مكانه ، فإن كان يرجو عند التعريف والبحث أن يقف على ذلك ، فالواجب عليه في الحق أن يحفظه ، وأن يأخذ في طريق معرفته .

وكذلك القول إذا كان قد مات ويرجو ذلك في وارثه ، لأن الحكم لا يختلف إلا في انتقال الحق من مستحق إلى غيره . فأما فيما يلزم المستحق عليه ، فالحال واحدة .
فإن قال : أرايت لو علم هذا الرجل أن على المفقود دما ثابتا ليهض الحاضرين ، أيسوغ له أن يرد ، في دمه ؟

قيل له : هذا هو الواجب عليه ، لأن المفقود لو حضر وامتنع من ذلك ، لكان له ذلك . وكذلك إذا غاب ، لأنه في حكم الممتنع ، وإن كان الأولي أن يقوم بذلك الحاكم ، أو يعتمد على الثقات فيه ، لكي يحصل الوجه في سقوط الضمان ، وحصول الإبراء في الظاهر ، بحصوله في الباطن . فإن بحث عن ذلك ، وفش عنه بكل وجه أمكنه ، فلم يقف على ذلك ، فالواجب أن يعمل في هذا الحق ما سنده من بعد :

فأما إذا كان يائسا من صاحب الحق ، إما لعدم أو لقوة الأمارات في هذا الباب ، فعلم أنه قد مات ، أو أنه لا يصل إليه قط ، إن كان حيا ، وعلم مثل ذلك في وارثه ، نظر في الحق : فإن كان قد حصل في يده على جهة الأمانة ، فهو كالأمانة ، وقد اختلف الناس في ذلك ، فمنهم من يقول بترخيص بعد هذه الحال بها حولا ، ثم يعمل به ما يجب في اللفظة . ومنهم من يقول إنه يعمل في الحال ما يعمل في اللفظة ،

ولا بوجب التريُّس، لأنَّ اللَّقْطَةَ إنما وجب فيها التريُّس للتعريف، وهذا قد فُتِّش من قبل، فعرف الحال فيه.

ثم اختلفوا في: ما الذى يفعل في هذا المال؟ فَنَهَم من يقول: يتصدق به فقط، بشرط الضَّمان إن وُجد صاحبه، ولم يختار الصدقة ولا رضىها. ومنهم من يقول: إن شاء فعل ذلك، وهو الأفضل، وإن شاء استباحه، وتصرف فيه، أو تملكه، على حسب مذاهبهم في اللَّقْطَةِ.

فأما إذا كان ذلك الحق لزم بنصب أو مايجرى مجراه، مما يوجب الضمان، ويتأق الأمانة، فقد اختلف فيه:

فَنَهَم من يقول: إذا كانت اليد بهذه الصفة فواجب عليه نقل ذلك الحق إلى يد الحاكم أو من يجرى مجراه، ليقوم بذلك، ويبرأ هو من الضمان، فيعمل الحاكم فيه ما ذكرناه في المال الذى لا يوجد له مالك.

ومنهم من يقول: إنه إذا أخذ في طريق التوبة، وعلم من نفسه الأمانة، فإن حُكِّمَ يده يجوز أن يتغير، ويكون له أن يفعل ما يبتناه في اللَّقْطَةِ.

فإن قال قائل: إذا كان المالك لغيره، فلماذا يحل له التصرف فيه بالصدقة وغيرها، وليس هناك إذن من المالك؟

قيل له: لما يبتناه في اللَّقْطَةِ، لأنَّ العلة فيها، أنه مال لا مالك له يمكن الوقوف عليه، فوجب صرفه إلى الفقراء. وكذلك القول فيما حل بحله، ولأنه قد صح في مال زيد إذا مات ولا وارث له، أنه يجب صرفه إلى المصالح. فكذلك القول في كل ما لا مالك له.

فإن قيل: أرأيت لو تناول بعض المتألمين هذا الحق من يده، ما الذى يلزمه؟

قيل له: إن كان على طريق الإكراه تناوله، فالضمان عنه زائل، وهو

للاخذ لازم . وإن كان لا على طريق الإكراه ، فالضمان لازم لهما جميعا .
وقد بينا جملة من الكلام في هذا الباب في باب الدوض ، وبيننا ما يلزم على
فعله ، وما يلزمه عند فعله ، إذا وقع التلف من فعل غيره ، وكان هو السبب أو العرض .
وهذه الجملة كافية فيما يجب أن يعرفه القائب ، ليصح تلافيه . وعدلنا عن
التفصيل ، لأن ذلك يطول ، ويدخل فيه كثير من كتب الفقه .
ولم نذكر في آخر الكلام في التوبة ، شبهة من خالفنا في صفة التوبة ، لأننا
قد أوردناها في أثناء الكلام ، فأغنى عن إعادته .
ونحن نبتدئ الآن ، فنذكر الكلام في الذنوبات ، لأننا قد ذكرنا جملة
التكليف العقلي ، وما لم نذكره منه ، فلاؤه يتصل بباب الوعيد وغيره ، فأخبرناه
ليذكر في موضعه من هذا الكتاب
يتلوه إن شاء الله الكلام في الذنوبات .
الحمد لله رب العالمين ، وصلواته وطيب سلامه على محمد نبيه وآله الطاهرين .
وحسبنا الله ونعم الوكيل .

صادف الفراغ من هذا الجزء المبارك ، ضجوة النهار ، يوم السبت ، في العشر
الوسطى من ذى القعدة ، من شهور سنة ست وستمانه للهجرة الشريفة ، بالمدرسة
النصورية ، بمدينة « حوث »^(١) « تحمها الله تعالى بدوام منشئها ، وبعباده
الصالحين ، بمنه ورحمته ، إنه سميع مجيب .

(١) في معجم المستعجم للكبرى : (حوث) بضم الحاء ، والذات المثناة : موضع من ديار همدان .
سمى بإكده حوث بن مائدة . اهـ . والحمد لله أولا وآخرا .